VISIT…

Karl Heinz Haag

Kritik der neueren Ontologie

Kohlhammer

KARL HEINZ HAAG

KRITIK

DER NEUEREN ONTOLOGIE

W.KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

Alle Rechte vorbehalten
© 1960 W. Kohlhammer GmbH., Stuttgart
Druck: W. Kohlhammer GmbH., Stattgart 1960

INHALT

Vorwort 7

Die mittelalterliche Lehre von den Universalien und die Transzendentalphilosophie Kants und Hegels..... 10

Die Metaphysik der Neuscholastik 39

Metaphysik als System der Ontologie 58
Sein und Seiendes in der Fundamentalontologie 68

VORWORT

Die ontologische Diskussion unserer Tage verschweigt die eine Frage, der sich doch niemand entziehen kann, es sei denn, er bekennt sich offen zum Dogmatismus. Es ist die Frage, ob die ontologischen Strukturen etwas an sich Seiendes, φύσει, oder ob sie bloße Produkte von Denken, θέσει, sind. Solange sie dieser Frage ausweicht, verzichtet Ontologie auf die Erörterung ihrer eigenen Gültigkeit. Setzt man aber diese Frage implizit als beantwortet voraus - gewissermaßen als wäre es doch gut, endlich wieder eine Ontologie zu haben -, so begibt man sich bereits der Entscheidung über die Wahrheit oder Unwahrheit der Ontologie. Mangels solcher Selbstprüfung ist das Verhalten der modernen Ontologie autoritär, ohne daß ihr doch die Autorität, wie im Mittelalter dem Aristoteles und den Kirchenvätern, verbürgt wäre. Die Sicherheit legitimer Autorität beweisen nun die Ontologen heute durchaus nicht. Sie müssen sich vielmehr immerfort bemühen, aus der Position der in sich beruhenden ontologischen Struktur argumentierend herauszugehen, um für sie Autorität zu erbitten. Ihr Argumentieren gibt sich zwar durch eine starre und gehobene Terminologie und durch den Ton des Philosophierens die Miene der Autorität. Aber im Argumentieren verletzen sie sogleich den eigenen autoritären Anspruch. Die vermeintliche Unmittelbarkeit von „Sein", die ihm in seiner Geschichte verlorenging, stellt sich, indem Ontologie sie zu beweisen trachtet, anders dar, als Ontologie es will: nicht als eine unmittelbare, sondern als durch Denken vermittelt. Was durchs Auslöschen, die Durchstreichung des Subjekts als Prinzip reiner Objektivität gewonnen wird, das reine „Sein", ist ein Produkt in sich gespaltener Subjektivität: willkürliche Abstraktion des Denkens von sich selbst. Ihr Objektivismus ist reiner Subjektivis-

mus. Es macht das Wesen der modernen Ontologie aus, daß sie bei anderen mit dem Moment der Subjektivität rechnet, aber es an sich selbst negiert. Mit der Tendenz, alles, was überhaupt ist, aufs reine „Sein" zu reduzieren, fällt sie aber noch zurück hinter die klassische Metaphysik des Mittelalters und der Antike. Ontologie einst - bei Aristoteles und Thomas von Aquin - war die Anstrengung, die Undifferenziertheit des „Seins" aufzuheben: „Sein" in seiner grenzenlosen Allgemeinheit als eine Abstraktion zu begreifen. Heute opfern die Ontologen das Seiende einem Sein, dessen Bestimmung zuweilen nicht viel mehr als ästhetische Parteinahme zu sein scheint, so wenn von der „Reinheit" des Seins gesprochen wird, oder wenn es heißt: „die Mannigfaltigkeit des Geschöpfes" „ist" „eine Weise der Einfachheit selber" [1]. Real im originären Sinn ist in der Welt der Ontologie nur das „Sein", ihr völlig irrationaler Ausgangspunkt, alles übrige hat das „Sein" nur „zu Lehen" [2]. Diese Regression auf ein feudalunterwürfiges Denken, die in der Rückführung der Welt auf das „Sein" zum Ausdruck kommt, wäre nicht zu jeder Zeit möglich gewesen. Der Begriff eines Seins, bei dem „alle vernunftgemäße Begründung und Zurückführung . . . stehenbleiben" [3] müsse, enthält eine Forderung an das reale geschichtliche Individuum. Die Welt, für die Ontologie als System zuständig wäre, ist die totalitärer, dem Individuum feindlicher Staaten, deren Gesellschaftsorganisation sie nachahmt und zur metaphysischen Hierarchie verklärt, statt sie zu erkennen. „Im Sein hat sich anfänglich jedes Geschick des Seienden schon vollendet" [4]. Als Ideologie eines „gesellschaftlichen Zustandes", in dem „das Individuum zum ohnmächtig Hinnehmenden, von der vorgegebenen Wirklichkeit total Abhängigen, einzig noch um Adaptation Bemühten geworden ist" [5], postulieren die Ontologen heute „echtes Philosophieren" durchs „Andenken ans Sein" - als notwendige Form des intellektuellen Verhaltens das sacrificium intellectus an Stelle des „intellectus agens": „Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen" [6].

Die Tendenz der modernen Ontologie, alles Nichtidentische auf reine Identität zu reduzieren [7], findet sich für die katholische Ontologie vorbereitet durch die universale Herrschaft des Widerspruchs-

DIE MITTELALTERLICHE LEHRE VON DEN LINIVERSALIEN UND DIE TRANSZENDENTAL-PHILOSOPHIE KANTS UND HEGELS

Der mittelalterliche Universalienstreit entzündet sich an dem Problem der Beziehung zwischen essentia und res. Er unternahm die Beseitigung des Chorismos, der durch die platonische Ideenlehre gegeben war, und um die seit Aristoteles die Philosophie sich bemüht hatte. Wie verhalten sich das existierende konkrete Ding und seine Wesenheit? Besteht zwischen ihnen ein wirklicher Unterschied?

Für Thomas von Aquin wie für Aristoteles stand fest, daß das, was existiert, die res ist. Eine Existenz des allgemeinen Wesens kann es nur in re geben, nicht als Wesen selbst. „Universalia . . . non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus" [1]. Doch das Problem des Verhältnisses von essentia und res, Grund und Begründetem, ließe sich nicht bewältigen, würde die essentia der res einfach bloß immanent gesetzt, ohne Angabe, wie sie strukturiert und wie sie dem Besonderen immanent sei. Das aber hing weder von einer essentia noch von einer res als solcher ab, sondern von der geschichtlich variablen Konstellation des Allgemeinen und Besonderen. Diese hatte gegenüber dem elften und zwölften Jahrhundert im dreizehnten sich dahin verändert, daß es nicht mehr galt, die substantia rei entweder auf abstrakte Allgemeinheit, wie der neuplatonisch geprägte Realismus, oder, wie sein Gegenpol, der Nominalismus es tat, sie auf das Moment reiner Singularität festzulegen: — sondern zentrales Thema der Philosophie bildete die Vermittlung jener Extreme. Für den exzessiven Realismus des Mittelalters war die Individualität etwas der Substanz Äußerliches, eine Oberflächenbeschaffenheit, die sich durch Abstraktion von ihr trennen ließ. Sie bestand für ihn in nichts weiter als in der Mannigfaltigkeit der Akzidentien, die der Substanz, als dem Wesentlichen, als ein Veränderliches, also Unwesentliches

anhafteten [2]. Auf den Widerspruch, der entsteht, wenn einerseits die Essenz das sein soll, was existieren kann, andererseits aber doch, nur konkrete Einzeldinge reale Existenz haben, hat dieser Realismus nicht reflektiert. Essentia und res bleiben nebeneinander stehen, ohne daß angegeben wird, wodurch die essentia sich konkretisiert, und die res konkret ist. Das seiner Akzidentien entkleidete Ding unterschiede sich durch nichts vom Wesen; wie ja auch umgekehrt die abstrakte Wesenheit bei den exzessiven Realisten das ist, was existieren kann. Die Universalien gelten ihnen als res. Auf den Unterschied zwischen ' res, als dem Einzelding, und essentia, wie er sich doch im Begriff der essentia rei ausdrückt, ließen sie sich nicht ein. Noch waren die negativen Konsequenzen, die sich aus dieser Vernachlässigung ergeben mußten, für sie nicht zum Problem geworden.

Gleichwohl muß man von einer Nachlässigkeit im Denken des Realismus sprechen, wenn der Unterschied nicht nur unbestimmt gelassen, sondern diese Unbestimmheit noch dadurch zugedeckt wird, daß die Individuation aus den Akzidentien erklärt wird. Da sie dem Ding äußerlich sind, kann seine Verschiedenheit vom Wesen nicht bei ihnen liegen. Der Unterschied beider, das Mehr des Dings gegenüber dem Wesen, müßte in seiner Substanz selber begründet sein. Als weitere Inkonsistenz kommt hinzu, daß die Akzidentien — sie sind ja vielen Dingen gemeinsam - selber der Konkretion bedürften. Wenn der Wesenheit gegenüber dem Ding tatsächlich nichts fehlte als die Akzidentien, ließe es sich durch Abstraktion von ihnen zur Wesenheit verkürzen, diese sich durch Addition der Akzidentien zum Ding erweitern. Die Wesenheit aber wäre so nur Wesenheit von sich selbst - oder, vom Ding her betrachtet, nur dessen Verdoppelung, wie die Nominalisten dann auch behauptet haben. Dieser Mangel einer Differenzbestimmung zwischen essentia und res im neuplatonischen Realismus des Mittelalters erklärt aber das Hervortreten des Nominalismus nicht völlig [3]. Seine Zeit war gekommen, als die wirklichen Verhältnisse mit dem philosophischen Schema von Substanz und Akzidens, Wesentlichem und Unwesentlichem nicht mehr übereinstimmten. Nach diesem Schema kommt dem Allgemeinen unmittelbare Existenz zu. Und wie die Akzidentien der res etwas Äußerliches

sind, die Individualität also als Randerscheinung gilt, so erscheint der Einzelne im mittelalterlichen Universalismus unbedeutend gegenüber den herrschenden Gewalten. Bei einer solchen Struktur des Bewußtseins war auch für die Philosophie die Individuation kein selbständiges Problem, für das sie ein inneres substantielles Prinzip hätte aufstellen müssen. Die Akzidentien als Individuationsprinzip besagen, daß dem Einzelnen seine Individualität äußerlich ist, daß sie ihm nicht als ontologische Bestimmung zukommt, sondern seine Substanz das Allgemeine ist. Daher geht es im mittelalterlichen Realismus auch stets um die humanitas ut sie — „als solche" -, also um das Prinzip, nicht darum, was es praktisch bedeutet.

Nach der Lehre der Realisten, die bis ins zwölfte Jahrhundert hinein weithin Platoniker waren, kam der essentia, dem Allgemeinen, unmittelbare Existenz zu, die res reduzierte sich auf sie. Im zwölften Jahrhundert beginnt das philosophische Interesse sich auf die res — das heißt also das einzelne Existierende im Gegensatz zu den Liniversalien zu konzentrieren. Ausdruck solcher partikularistischer Tendenzen ist der Nominalismus. Er bestätigt den Substanzschwund der abstrakten metaphysischen Schemata im realen geschichtlichen Prozeß. Die metaphysischen Wesenheiten des Realismus galten als unabhängig vom Besonderen, also auch vom menschlichen Subjekt. Der Abstraktionsprozeß, durch den man das Wesentliche vom Unwesentlichen schied, war selber ein Akzidens, das keine objektiv-konstitutive, sondern nur eine nachvollziehende Bedeutung besaß [4]. Dieser Begriff des Wesens verdankt aber seine vermeintliche Selbständigkeit dem Absehen des Denkens von seiner eigenen Leistung. Auch in seiner scheinbaren Unabhängigkeit vom Denken ist er von diesem abhängig: er ist „an sich" nicht rein objektiv, nicht nur „expressio rei", sondern ebensosehr auch Ausdruck des Subjekts. Diese untrennbare Synthesis von Subjektivität und Objektivität, aus deren Erkenntnis allein ein konkreter Begriff von Objektivität sich hätte gewinnen lassen, blieb auch im Nominalismus unreflektiert. Wie im Realismus wurde auch in der nominalistischen Philosophie nicht nur vorausgesetzt, sondern auch stets so verfahren, als ob intellectus und res unabhängig voneinander existierten, um erst durch das Denken in Beziehung zu treten. Diese

radikale statische Trennung führte dort zur Annahme realer Universalien und hier zur These vom „universale" als bloßem „flatus vocis". Der Nominalismus läßt die Begriffe im selben Maße mit den Dingen unvermittelt, wie sie in der realistischen Philosophie unreflektiert, mit dem Subjekt nicht vermittelt sind. Indem er die Allgemeinbegriffe, die dem Realismus für metaphysische Wesenheiten galten, ausschließlich im subjektiven Denken begründet sah, hat er damit eigentlich nur den abstrakten Charakter der Universalien, der vorher de facto bestand, nun auch ausgesprochen und nachräglich zu legitimieren versucht. Mit ihm hat der Realismus einzig die Naivität verloren: er ist das als Selbstbewußtsein, was der Realismus erst an sich war. Dieser ersetzte die Wirklichkeit nur faktisch durch ein System von Begriffen, mit denen er beanspruchte, das Ansich der Dinge auszudrücken. Der Nominalismus aber erhebt den Ersatz der Dinge und Wesenheiten durch „signa rerum", durch abkürzende Zeichen, zum Programm [5]. Die Gültigkeit der Begriffe leitet sich nach ihm her aus dem Subjekt, das seine Marken dem sinnlich Mannigfaltigen aufprägt. Es gibt Gesetzmäßigkeiten nur noch im Denken, nicht mehr in den Dingen, denen nichts Begriffliches immanent sein soll[e]. „Die Begriffe wollen nicht mehr Qualitäten der Sache als solcher ausdrücken, sondern dienen einzig noch zur Organisation von Wissensmaterial für die, welche geschickt darüber verfügen können, sie werden als bloße Abbreviaturen von vielen Einzelnen angesehen, als Fiktionen, um es besser festzuhalten" [7]. So steht es bereits im Programm des frühesten Nominalismus: universale ist für ihn das, „quod natum est de pluribus praedicari" [8]. Als rein subjektive Begriffe aber sollen die Universalien sich konstituieren in der Vergleichung einer Mannigfaltigkeit von Dingen, deren Ähnlichkeit in ihnen allein festgehalten werde. Sie, die ausschließlich Produkte des abstrahierenden Denkens seien, als etwas „in ipsa re" zu behaupten, sei unzulässig. Wovon der Realismus nichts wissen wollte: daß die Abstrakion von den individuellen Bestimmungen der Dinge für die Konstitution ihrer Wesenheit, des universale, bedeutsam sei, wird hier also einfach umgekehrt, und damit völlig einseitig als dessen einziges Prinzip behauptet. Deklarierten die Realisten den Begriff als an sich seiende metaphysische Wesenheit, so reduzieren die Nominalisten

ihn auf ein von Objektivität reines Subjekt. Das erklärt den Begriff sowenig wie seine Hypostasierung als Wesenheit. Die nominalistische Lehre, daß die Universalien durchs Subjekt, das das bloß Singuläre vergleicht, gewonnen würden, lebt davon, daß das Singuläre immer auch vergleichbare Momente enthalten muß, es mithin also etwas im reinen Sinne Singuläres nicht gibt. Die Universalien ließen sich durch keine Vergleichung und Abstraktion des Singulären feststellen, wenn diesem nicht mit anderem Singulären identische Momente innewohnten. Sie treten als solche erst in der vom Subjekt gestifteten Synthesis hervor.

Die nominalistische Kritik am Realismus hatte die Formen der objektiven Ordnung aus den Dingen entfernt und sie dem Subjekt zugeschrieben, ohne auf das Moment zu reflektieren, das sie in den Sachen selbst besitzen müssen, damit überhaupt vom je Einzelnen abstrahiert werden kann. Das rührt daher, daß für den Nominalismus wie für den Realismus ontologisch nur die Alternative von Besonderem und Allgemeinem relevant ist. Die nominalistische Konzeption der res bleibt bloßes Postulat. Das Besondere, das sich als reine Singularität den alten Formen und Wesenheiten gegenübersetzt, bleibt so abstrakt wie diese es waren. Die Emanzipation des Individuums von der schlechten Allgemeinheit ist dem Nominalismus zwar gelungen, nicht aber die Herstellung einer guten Allgemeinheit. Das Allgemeine, Ganze, realisiert sich nur blind durch die individuellen Akte hindurch; es kommt so wenig zur Versöhnung wie zuvor, sondern das Individuelle wird begriffslos, kontingent, so wie zuvor das Allgemeine übers Individuelle sich hinwegsetzte. Gegenüber diesen Extremen, die sich aneinander abarbeitend selbst auf ihre Vermittlung hintendierten, begreift Thomas, daß das, was existiert, sowenig in reiner Allgemeinheit sich erschöpft wie andererseits in reiner Singularität. Das Wesen der res bestimmt sich für ihn in der Synthesis ihrer Momente: als „essentia singularis" [9]. In ihr drückt die Einsicht sich aus, daß das Allgemeine und das Besondere unabhängig voneinander etwas völlig Abstraktes sind: real weder als Wesenheit noch als Ding.

Im Thomistischen Begriff einer „essentia singularis" finden sich essentia communis und res singularis, als sich ausschließende Gegen-

sätze, wofür sie dem Realismus wie dem Nominalismus galten, zu Momenten ihrer Einheit herabgesetzt. Das Universalienproblem wird damit zweitrangig, denn die zentrale Frage ist nicht mehr, ob die Universalien rein objektiv, das einzig Seiende, wie die Realisten behaupteten, oder bloß subjektiv seien, wie die Nominalisten sagten, sondern wie das Allgemeine und das Besondere sich zum konkreten Wesen der res verbinden. Thomas ist bestrebt, den Begriff eines konkreten Einzelnen zu konzipieren, das konkret ist durch die Verschränkung mit dem in ihm enthaltenen Allgemeinen. „Omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est tnultis, vel secundum rem vel saltem secundum rationem: sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem" [10]. Das Allgemeine existiert real nur im Einzelnen und vereinzelt, nicht in seiner widerspruchsfreien allgemeinen Form. „Quaedam (formae) vero per se perfecte subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt, ut sie illud quod subsistit, non sit forma tantum, neque materia tantum, quae per se non est ens actu, sed compositum ex utroque. Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire, nisi esset aliqua proportio inter ea. Si autem proportionata oportet ea esse, necesse est quod diversis formis diversae materiae respondeant … Ex diversa autem habitudine ad materiam sequitur diversitas agentium et patientium"[11]. Wenn aber die essentia rei darin besteht, die Identitätsbeziehung des formalen und materialen Moments zu umfassen, so folgt hieraus, daß es weder reine Universalien noch reine Singularitäten geben kann, daß vielmehr alles Allgemeine, indem es sich in re setzt, zugleich singulär und umgekehrt alles Singuläre zugleich allgemein ist. Diese Verschränkung des Allgemeinen und Besonderen reicht bis in die Definition des Individuationsprinzips hinein. Principium individuationis ist nach Thomas - auch dort, wo dies nicht ausdrücklich vermerkt ist - nicht einfach die Materie, sondern die „materia signata quantitate". In dieser Formel findet sich die realistische mit der nominalistischen Vorstellung von der Individualität vereinigt. Sie besagt, daß die Individualität weder ausschließlich in der Substanz noch allein in den Akzidentien, sondern in deren Wechselfähigen Beziehungen fundiert ist. Durch die „quantitas determinata"

findet ein jegliches materielle Seiende sich auf sein „hic et nunc", „ad certas particulas temporis et loci" [12], festgelegt. Bestimmte Quantität aber ist sie, als vielen Dingen gemeinsames Akzidens, selbst wieder durch ihr Subjekt, von dem sie, wie jedes Akzidens, „Einheit und Vielheit empfängt" [13]. Wenn bei Thomas diese Beziehung der substantiellen und akzidentellen Momente im Begriff der Individualität, wie übrigens das Verhältnis von Substanz und Akzidens überhaupt, auch noch nicht systematisch im Sinne einer Dialektik beider entfaltet ist, so gehört sie doch zum Anfang einer Aufhebung des sowohl im Realismus wie im Nominalismus bestehenden Gegensatzes von Besonderem und Allgemeinem. Was sich im Begriff der essentia singularis konstituiert, ist ein Tertium gegenüber der realistischen und nominalistischen Konzeption der res: die konkrete Individualität meldet sich an. Die essentia singularis findet sich zwar noch nicht auf Denken bezogen, wird noch nicht aus dessen historischer Genesis begriffen, aber diese Vereinigung von Allgemeinem und Besonderem hat nichts mit ontologischer — das heißt rein an sich seiender — Beschaffenheit der res zu tun, sondern ist ein Akt des denkenden Subjekts. Als solcher vereinigt sie die Momente, die einzig als real galten, je nach der Schule: das Allgemeine oder das Besondere. Aus beiden mußte die essentia singularis gewonnen sein, wenn sie Realität umfassen sollte. Darin besteht, ohne daß Thomas es ausspricht, das Geheimnis seines Fortschritts. Er bemüht sich - im Unterschied etwa zu J. Duns Skotus - nicht um die Erfindung neuer „ontologischer" Prinzipien, sondern spricht — auf das vergangene Denken reflektierend - von keiner anderen Zusammensetzung als der „ex materia designata et forma individuata"[14], die das konkrete Wesen, die essentia singularis, begründet, - und jener der „. . . substantia jam composita et esse, quae etiam potest dici, ex ‚quod est' et ‚esse', vel ex ‚quod est' et ‚quo est'". Denn die Existenz oder das „esse" ist das, „quo substantia denominatur ens ..." [15]. Durch diese Synthesis von Allgemeinem und Besonderem, von Form und Materie, im Begriff der essentia singularis findet sich das Denken nach der traditionellen Logik, die bloß dem Satz des Widerspruchs folgt, relativiert, auch wenn solche Relativierung noch nicht ins Bewußtsein tritt. Es wird eine Essenz, ein Allgemeines, ge-

dacht, das zugleich Singular ist. Woran Nominalismus und Realismus bei der Interpretation der res scheiterten, was die konkreten Einzeldinge zu etwas Abstraktem werden ließ, war eben dieser Widerspruch, den sie nicht ins Ding, als dessen reales Wesen, hineinnehmen wollten. Dadurch mußte ihnen für die Konstitution des Seienden die Hypostasis von Abstraktionen unterlaufen, eine Verwechslung, die die beabsichtigte Ontologie zu einer bloßen Klassifikation von Tatsächlichem geraten ließ.

Das Wesen des Wesens, der πρώτη οὐσία, läßt sich nur aus der Bestimmung seiner Identität mit der Individualität begreifen. Wenn nicht beide, essentia und Singularität, als dem Seienden wesentliche Konstituentien gedacht werden, bleibt entweder die reine Essenz oder die reine Singularität als alleiniger Grund des Einzelnen übrig, dann geht entweder das Seiende in der abstrakten Wesenheit auf oder die Wesenheit im Seienden, das ohne sie freilich nur chaotische Materie wäre. Indem Thomas in der „essentia singularis", als dem konkreten Wesen des Einzeldings, sowohl den Vorrang der Essenz gegenüber der res wie auch umgekehrt das Mehr der res gegenüber ihrer Essenz festhält, vermeidet er den Fehler der Realisten wie der Nominalisten und umreißt zugleich die Struktur von wahrer Naturerkenntnis. Die „essentia singularis" ist ein Begriff, der die Gegenständlichkeit anerkennt. Er hat seine Wahrheit darin, daß er die Identität in der Beziehung von Entgegengesetztem aufsucht und so dem Denken jenen Ansatz zum Begreifen bietet, der ihm fehlte, solange sein Gegenstand in Einerleiheit sich erschöpfen sollte.

„Dico . . . intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta" [16]. Wie für Thomas die res jweder bloße essentia noch bloße Singularität mehr ist, sondern in der essentia singularis - einer Identitätsbeziehung unterschiedener Bestimmungen - ihr Wesen hat, so läßt er auch den conceptus rei weder in ihr selbst noch in der „substantia intellectus" aufgehen. Die „intentio intellecta" enthält - wie ihr Gegenstand, die res - allgemeine und individuelle, objektive und subjektive Faktoren. Sie ist Resultat einer

Identitätsbeziehung Verschiedener: von „jntelligens et intellectum", die zusammen „sunt unum principium hujus actus, qui est intelligere" [17]. Nur unter Abstraktion vom subjektiven oder objektiven Pol jener Identitätsbeziehung ließe darum der conceptus rei als rein objektiver oder subjektiver sich behaupten. Zu etwas rein Objektivem oder Subjektivem aber war er durch die Vernachlässigung des einen oder anderen seiner Momente in der realistischen und nominalistischen Philosophie verabsolutiert worden. Beide kannten als Resultat der Erkenntnis denn auch nur die abstrakte Allgemeinheit, auf die sie die res reduzierten. Erst durch die Verbindung dieser beiden Standpunkte, die Thomas, der Sache nach, ohne sie eigens zum Programm zu machen, zu leisten suchte, wurde die Möglichkeit konkreter Erkenntnis aufgeschlossen. Sie lag metaphysisch im Begriff der „essentia singularis", der Aristotelischen Verschränkung von οὐσία und τόδε τι, und erkenntnistheoretisch in dem einer Subjekt und Objekt umfassenden „intentio intellecta", zu dem extremer Realismus und Nominalismus noch nicht gelangt waren, und in dem sie sich aufgehoben finden. Das ist in der Substanz schon die Hegelsche Logik, nur daß Thomas in der Bedingtheit der „intentio intellecta" durch res und intellectus noch nicht die wechselseitige Bedingtheit von intellectus und res selber erkannte. Sie erscheinen ihm noch als an sich bestimmte Entitäten. Philosophie ist insofern auch bei ihm noch Ontologie, und zwar vor allem vermöge jener Inkonsequenz, derzufolge das, was für die „intentio intellecta" galt, nämlich ihre subjektive sowohl wie objektive Bedingtheit, nicht zugleich auch für ihre Konstituentien, intellectus und res, gelten sollte. Der Fortschritt der deutschen Transzendentalphilosophie gegenüber der Metaphysik des Thomas besteht in der Aufhebung dieser Inkonsequenz, der Erkenntnis Hegels, daß Subjekt und Objekt ebensosehr durcheinander vermittelt wie unmittelbar sind. Thomas' Verschränkung des Allgemeinen und des Besonderen in der essentia rei war ein Angriff auf die Minderbewertung des Singulären in der herrschenden Philosophie. Im Begriff der essentia singularis ist es wesentlich für die essentia rei geworden, dem Allgemeinen also nichts Äußerliches mehr. Aber Geltung hat eine Philosophie, die in der essentia singularis ihren tragenden Begriff hat, nur insoweit,

als dieser ernst genommen wird als eine Wirklichkeit. Die unmittelbare Nachgeschichte der Thomistischen Metaphysik zeigte, daß ihre Wahrheit von der realen Geltung einer essentia singularis abhängt. In allen scholastischen Systemen nach Thomas - außer vielleicht bei Skotus - wurde versucht, die Differenz zwischen essentia und res durch Reduktion des einen aufs andere zum Verschwinden zu bringen.

Um das Ding nicht dergestalt als etwas in sich Unartikuliertes nehmen zu müssen, hatte J. Duns Skotus es aus essentia und der haecceitas als Individuationsprinzip strukturiert gedacht. Das Problem des Mediums, durch das die Sache innerlich begründet wird, steht bei ihm zentral; insofern ist auch seine Philosophie kein unvermittelter Realismus mehr[18]. Mit der Lehre von den „entitates" und „realitates", als den constitutiva rei, wollte er, ganz ähnlich wie Thomas, die Einseitigkeit sowohl des realistischen wie des nominalistischen Seinsbegriffs umgehen. Skotus begriff, daß von essentia und res sich sinnvoll nur reden läßt, wenn ihre Vermittlung erkannt ist. Das Wesen ließe sich nicht einmal aus dem Ding herausheben, wenn es dessen einzige innere Bestimmung wäre. Es käme sonst nur zu einer Verdoppelung der res. Die Skotistische Lehre, daß die principia rei nicht real, sondern bloß formal unterschieden seien, versteht sich daraus, daß die essentia communis nicht selber schon eine der Existenz fähige res ist, sondern nur zusammen mit der haecceitas im Ding wirklich sein kann. Zwei metaphysische Konstitutionsgründe sind es, die das Individuum innerlich begründen sollen: essentia und haecceitas. Die essentia oder natura communis ist der innere Seinsgrund, durch den ein Seiendes seiner spezifischen Art nach bestimmt wird. Sie ist aus genus proximum und differentia specifica konstituiert: der Mensch etwa als animal rationale. Aber Individuum, dieser Mensch, ist er durch seine haecceitas. Sie verhält sich zum Wesen wie der Akt zur Potenz, wie die Form zur Materie, durch sie wird es individualisiert. Die Wesenheit ist nach Skotus singulär erst durch die haecceitas und universell in der Abstraktion von ihr, somit weder singulär noch universell: „... in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est natura illa de se terminata ad singularitatem, sed est prior naturaliter illa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam; et inquantum

est prior naturaliter ipso contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente. Et sicut objectum in intellectu secundum illam entitatem ejus et Universalitäten! habet vere esse intelligibile, ita etiam in rerum natura secundum illam entitatem habet verum esse extra animam reale; et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionabilem, quae est indifferens ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se, quod cum quacunque unitate singularitatis ponatur" [19]. Nicht reflektiert hat Skotus auf die Frage, wie es möglich sei, daß die Essenz „in re extra … est cum singularitate", ohne daß diese Synthesis von ihr selbst intendiert ist. So bleibt die Identität von essentia und haecceitas, aus der die konkrete res erwachsen soll, ihnen selbst gegenüber äußerlich, und die die constitutiva entis umgreifende Einheit des Seienden erscheint - trotz der Distanzierung von einer Verselbständigung der Seinsprinzipien durch den Begriff der distinctio formalis — als eine von selbständigen Entitäten. Die Skotistische Ontotogie unterstellt zwar, daß der Widerspruch zwischen Besonderem und Allgemeinem sich beheben lasse. In Wahrheit jedoch bedeutet das Postulat einer selber unvermittelten Entität zwischen essentia und res als principium individuationis den Versuch, das Besondere und Allgemeine durch den bloßen Schein ihrer Vermittlung in Distanz zu halten und dabei zugleich das Individuelle in seinem Gegensatz zum Prinzipiellen a priori zu übertrumpfen. Skotus wollte mit der haecceitas als principium individuationis zeigen, wieso am existierenden Individuum etwas ist, was nicht für nichts und nichtig erklärt werden kann, hatte mit seiner Rückführung auf ein allgemeines Prinzip aber schon Partei genommen gegen das Individuelle, Einzelne, so daß das Problem nicht mehr lösbar, keine Antwort mehr möglich war, die auf Anerkanntwerden rechnen konnte. Es sieht nach seiner Theorie so aus, als hätten das Allgemeine und das Besondere an sich nichts miteinander zu tun und bedürften daher eines Mediums - der haecceitas —, das sie verbindet. Sie bleiben so aber — wie im Realismus und im Nominalismus - Abstracta, die lediglich nicht als solche erkannt werden, weil Skotus eine Konkretion der „essentia communis" zur res durch die „haecceitas" vorsah. Daß sie die Skotistische Lehre von der haecceitas nicht der Vermittlung des Allgemei-

nen und Besonderen, sondern dem alten Universalismus, der abstrakten Allgemeinheit, dienstbar glaubten, haben die Nominalisten dadurch ausgedrückt, daß sie die haecceitas genauso wie die ontologischen Wesenheiten einfach liquidierten, um gegenüber jeglicher Metaphysik die völlige Unabhängigkeit des Besonderen vom Allgemeinen zu behaupten. Das entsprach den sich radikal verändernden gesellschaftlichen Verhältnissen, der völligen Auflösung des mittelalterlichen Universalismus. Die Vermittlung beider Extreme, des Allgemeinen und Besonderen, hatte vor Skotus die Thomistische Lehre von der essentia singularis geleistet, die, als konkrete Struktur von Realität, beide aufeinander verwies. Eine andere Bestimmung ihres Verhältnisses hätte in einer Zeit, in der sich das Problem real am Widerstreit der Tendenzen von Universalismus und Partikularismus zeigte, entweder direkte unphilosophische politische Parteinahme oder weltfremde Spekulation bedeutet. Die von Skotus vertretene Lehre von der haecceitas als Individuationsprinzip mußte dagegen, als das Papsttum seine universalen Herrschaftsansprüche aufgeben mußte, als ein etwas wirklichkeitsferner Begriffsrealismus erscheinen. Die Thomistische Form der Vermittlung von essentia und res aber war, nachdem die Nationalstaaten sich durchgesetzt hatten, real auch nicht, 4ne,hj-«möglich. Dem Schwinden der umfassenden innen- und außenpolitischen Funktion der Kirche in der europäischen Gesellschaft entsprach das Schwinden des Allgemeinen als genuinen Moments in der philosophischen Theorie. Die Einzelnen gelangten, zu ihrer von den anderen begrenzten Selbständigkeit. Die nominalistische Bestimmung des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem wurde zur herrschenden.

Besonders durch den Franziskaner Petrus Aureoli wurde die Thomistische Auffassung als Universalienabsolutismus verkannt und attackiert. Selbst unter den Dominikanern zeigten sich die zeitgemäßen Tendenzen. Durandus, der die realistischen Elemente der Thomistischen Lehre desavouiert und sie dem Nominalismus angeglichen hatte, wurde als „Doctor resolutissimus" gefeiert und von Papst Johannes XXII. geehrt. Er lehrte, daß der Unterschied des Singulären und Allgemeinen nur im denkenden Subjekt bestehe: „Natura uni-

versalis et individua seu singularis sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate, quae determinatio et indetertninatio sunt secundran esse et intelligi" [20]. Dadurch wird die Unterscheidung des Wesens von der res zur bloßen Verstandesoperation: die essentia communis ist gegenüber dem „Individuum" als dem einzig Wirklichen ein Produkt des Verstandes. Der Chorismos zwischen Denken und Wirklichkeit wurde so ins Denken selbst hineinverlegt und dadurch verdeckt. Je weiter sich die nominalistischen Systeme entfalteten, je differenzierter sie wurden, desto mehr erfüllten sie ihre historische Aufgabe: das Denken dem Versuch zu entfremden, ins Wesen der Wirklichkeit, in ihre „Natur" einzudringen, und es statt dessen mit einer begrifflichen Apparatur auszustatten, die auf den äußeren Ablauf des Einzelnen zielte und dieses als Natur dem Zugriff der Subjekte unterwarf. Schließlich konnte von der Wirklichkeit nur noch als der reinen Mannigfaltigkeit die Rede sein, die erst durch den menschlichen Verstand Struktur und Ordnung erhält. Die wirklichen Probleme konnten nun erst recht durch begriffliche Schemata verdrängt werden. Sie wurden zu einer Angelegenheit dessen, der die Begriffe bildet, und der Spezialisten. Das von ihnen inaugurierte Allgemeine aber ist weder „primum objectum intellectus nee praeexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per Operationen! intelligendi" [21]. Das bedeutet, daß das universale nichts mehr in den Dingen ist, sondern nur noch „ens rationis" [22]. Mit der Bestimmung der essentia universalis als ens rationis schien den Nominalisten beantwortet, was die Distinktion zwischen dem Allgemeinen und Besonderen sei; nämlich die zwischen Subjekt und Objekt. Es wurde von ihnen noch nicht erkannt, daß sich die alte Problematik auch unter den neuen Begriffen erhalten mußte und etwa als die des Relativismus der Erkenntnis einzelner Subjekte wiederkehrte.

Essentia und res haben durch Durandus, Petrus Aureoli und am entschiedensten dann durch Wilhelm von Ockham jene Übersetzung in Subjekt und Objekt erfahren, die den Anfang der modernen Philosophie ausmacht. Genus und species, wie jedes universale, sollen nur noch Zeichen für das darunter Befaßte sein: „Species est com-

munis ad pauciora quam genus suum, ita quod genus est signum plurium, et species paucioram"[23]. Die Einteilung des Singulären nach genus und species wird dadurch zu einer menschlichen Veranstaltung. Wohl ist nach Ockham das „universale . . . una intentio . . . animae" [24] und als solche „quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid, pro quo potest supponere" [25]. Aber einen Rechtsgrund dafür, daß es signum naturale ist, vermochte er infolge der Subjektivierung der natura rei selber nicht mehr anzugeben. Er hat nur gezeigt, wie von seinen Voraussetzungen aus Begriffe überhaupt als Zeichen der Dinge zu gebrauchen seien. Als solche nämlich können sie in dem Maße fungieren, wie die Dinge sich auf Vorstellungen reduzieren, und das Begriffsnetz zur zweiten Natur wird. Die Philosophie soll nicht mehr Ontologie sein, sondern Phänomenologie. Indem aber - mit Ockham gesprochen - die res durch ihre signa zu ersetzen sind, hat die Wissenschaft nur noch diese zum Gegenstand: „Scientia realis non per hoc distinguitur a rational!, quod scientia realis est de rebus, ita, quod ipsae res sint propositiones scitae vel partes illarum propositionum scitarum, et rationalis non est sie de rebus; sed per hoc, quod partes, sc. termini propositionum scitarum in scientia reali stant et supponunt pro rebus, non sie autem termini propositionum scitarum in scientia rational!, sed illi termini stant et supponunt pro aliis". „Scientia quaelibet, sive sit realis, sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis, quae sciuntur, quod solae propositiones sciuntur" [26].

Wesenheit und Einzelding sind hier so radikal auseinandergerissen, daß als Objekt des Denkens nur noch eine völlig entleerte res übrig bleibt. Was auch immer Subjekt und Prädikat in einem Urteil bedeuten mögen, kann daher nicht aus der Sache motiviert sein, sondern nur aus dem urteilenden Verstand: „Ad veritatem ... propositionis singularis . . . non requirirur, quod subjectum et praedicatum sint idem realiter, nee quod praedicatum ex parte rei sit in subjecto . . ., sed sufficit et requiritur, quod subjectum et praedicatum supponant pro eodem" [27]. Das „idem" ist bereits die Einheit der Apperzeption, mit deren Problematik Kant sich auseinandersetzte[28]. Wahrheit reduzierte sich durch die Subjektivierung der Wesenheiten aufs Denken

nach formal-logischen Gesetzen. Sie wird Attribut des Subjekts, während sie in der hochscholastischen Ontotogie Attribut des Seienden war. Dies ist der entscheidende Grund, weshalb es für Ockham unmöglich wird, am Naturrecht des Thomas festzuhalten. Mit der Umdeutung des Allgemeinen in eine Vielheit fungibler Begriffe war ein Primat des Willens über den Intellekt gegeben. Kriterium dessen, was wahr ist, war nicht mehr die essentia humana, sondern der Herrschaftswille über die Natur. Die Sukzession der philosophischen Schulen ist ein Moment der anhebenden bürgerlichen Emanzipation, die fortan das Thema der europäischen Geschichte bildet. Das Individuum, das Ich, des bürgerlichen Zeitalters bleibt ohne innere begriffliche Bestimmung, so entqualifiziert wie sein Gegenüber, die Welt, die es nach dem Motto „Divide et impera" in genau spezialisierte Teilgebiete zerlegt. Die Liquidierung der Universalien, die von Herrschaft befreien sollte, erweist sich selber als Herrschaftsmittel. Man richtet sich gegen die allgemeinen Begriffe, insofern ihre Existenz an Solidarität gemahnt und etwas wie ein Einverständnis garantiert. Die konkurrierenden Individuen sind sowenig solidarisch wie ihre konkurrierenden Staaten; sie werden, indem sie mittels der Macht über die Natur Macht übereinander zu gewinnen trachten, dirigiert: im Absolutismus von der Obrigkeit, im Verfassungsstaat von der selbstherrlichen Ökonomie. Die Begriffe als „signa rerum" werden zu Instrumenten, anstatt zum Ausdruck der Sachen zur Handhabe gegen sie. Die Realität wird durch „signa rerum" ersetzt. Der Nominalismus ist nicht als eine bloße Entsprechung zum ökonomischen System zu sehen, sondern als ein Glied des Systems selber. Die Menschen treten aus dem Zwang des Feudalismus und Univeralismus nicht völlig heraus, sondern, wenigstens zunächst, in eine ihren Kräften zwar angemessenere, im Wesen aber nicht weniger ungleiche Ordnung, die schon den Keim der totalitären in sich birgt, als die sie sich im Falle ihrer Bedrohung zu behaupten versucht. Zum bürgerlichen Staat gehörte von Anbeginn, daß die anonyme, aber darum keineswegs allzu nachgiebige wirtschaftliche Macht das Maß ist, nach dem das Leben sich richtet. Das Allgemeine, von dem alle abhängen, erscheint nicht als das Wesen von Menschen und Dingen, sondern als eine ungreif-

Ausdehnung längst nicht mehr an ihnen selbst besteht, sondern nur in der philosophischen Reflexion. Wenn nämlich die res keine innere Konstitution mehr hat, durch welche Denken und Ausdehnung an sich selbst unterschieden wären, besteht absolute Indifferenz. Sollte bei Kant Denken das unbestimmte Material zum Begriff erheben, so gilt bei Hegel diese Forderung für das Denken selbst. Bloßes Denken sowohl wie bloßer Gegenstand sind ihm tote Begriffe, denen er durch ihre Synthesis Leben einhauchen möchte. Das aber konnte nur durch die Analyse der traditionellen Form des Denkens geschehen, der zufolge Besonderes und Allgemeines, Subjekt und Objekt als voneineinander unabhängig galten. Es war also nicht das Ding an sich, das als vom Denken unabhängig Gesetzte, unbegriffen abzutun; das Ding an sich war vielmehr aufzuheben, indem sein Inhalt, sein An-sich, als Denken selber, als Begriff erfahren wurde. Hegels Kritik des abstrakten Denkens erscheint nicht als Attacke auf den Dualismus von Subjekt und Objekt oder die Verpflichtung des Denkens zur Objektivität, sondern als Relativierung des scheinbar absoluten Gegensatzes, die philosophisch vorweggenommene, von der Geschichte nicht geleistete Versöhnung. Die Selbstauflösung der abstrakten Denkbestimmungen, ihre Herabsetzung zu Momenten der Totalität, führt mit innerer Notwendigkeit zur Logik des konkreten Begriffs.

Bei Kant ist der Cartesianische Dualismus derart entsubstantialisiert, daß das Bewußtsein als reine Einheit der reinen Mannigfaltigkeit des ihm Gegebenen gegenübersteht. Daß das Universale nichts in den Dingen sei, dieses nominalistische Resultat steht seit Descartes fest. Als Ausgangspunkt der Kantischen Transzendentalphilosophie bietet sich also etwas völlig Abstraktes dar, ein nicht Analysierbares: Einheit und Mannigfaltigkeit. Als leere Abstracta, als bloße Worte, sind sie keiner eigenen Beziehung fähig. Ebenso wie eine strukturlose Mannigfaltigkeit vorgefunden wird, findet sich ein lebloses Ich, das jene in geisterhaftem subjektivem Tun zu Gegenständen der Erfahrung formen soll. Das reine „Ich denke" und sein Gegenteil, die bloße Mannigfaltigkeit, sind an sich selbst unterschiedslos; selbst ihr Charakter als Einheit und Vielheit muß ihnen von dritter Seite prädiziert werden. Daß Kant die Kategorien des Denkens nicht, wie er es be-

anspruchte, deduzierte, sondern als Tatsachen des Bewußtseins voraussetzte, erklärte Hegel als die Folge ihrer Isolierung von der Materie des Denkens. Gerade als seine eigenen Gedanken könne das Ich sie nur in der Wirklichkeit wiedererkennen.

Kant selber war diese Einsicht nicht völlig fremd. In Gestalt der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption sucht er das Denken aus seinen Gründen zu erhellen. Die transzendentale Apperzeption bedeutet nicht Denken als leere Form, sondern als ursprünglich synthetische Einheit Versdiedener. Wie das zu verstehen ist, zeigen am besten die Ausführungen über die Möglichkeit des Dreiecks in der Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes": „Ein Triangel, der viereckicht wäre, ist schlechterdings unmöglich. Indessen ist gleichwohl ein Triangel, imgleichen etwas Viereckichtes an sich selber Etwas. Diese Unmöglichkeit beruht lediglich auf logischen Beziehungen von einem Denklichen zum andern, da eins nur nicht ein Merkmal des andern sein kann. Eben so muß in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und dann die Übereinstimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerspruchs unterschieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, ist an sich selber möglich. Der Triangel sowohl, als der rechte Winkel sind Data oder das Materiale in diesem Möglichen, die Übereinstimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerspruchs sind das Formale der Möglichkeit. Ich werde dieses letztere auch das Logische in der Möglichkeit nennen, weil die Vergleichung der Prädikate mit ihren Subjekten nach der Regel der Wahrheit nichts anders als eine logische Beziehung ist, das Etwas oder was in dieser Übereinstimmung steht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heißen" [30]. Weshalb „ein Triangel" und „etwas Viereckichtes" unvereinbar sind, konnte seit dem Nominalismus nicht mehr aus einem ontologischen Wesen erklärt werden, sondern ihre bloße „Vergleichung", die „Beziehung von einem Denklichen zum ändern", sollte zu erkennen geben, daß „eins . . . nicht ein Merkmal des anderen sein kann". Diese „Beziehung" aber, das „Ich denke", das alle meine Vorstellungen begleitet, wie Kant es dann in der Kritik der reinen Vernunft faßte, ist kein Prinzip des inhaltlichen

Zusammenreimens von Vorstellungen. So wie der Satz vom Widerspruch in der rationalistischen Philosophie besagt das „Ich denke", das „alle meine Vorstellungen muß begleiten können" [31], nur, die Teile eines Triangels dürfen einander nicht widersprechen, wenn Denken und sein Gegenstand möglich sein sollen. Aber die reale Ordnung, in der die Elemente des Bewußtseins wie des Gegenstandes sich zusammenfügen, wird damit nicht angegeben: ihre Affinität läßt sich nicht erklären aus einem reinen „Ich denke", der Forderung ihrer widerspruchslosen Vereinigung. Auch die Kategorien der Kantischen Kategorientafel reduzieren sich auf diese reine Form des Ich denke. Sie sind nur bezogen auf die reinen Anschauungsformen. Diese sind als vollständige Abstraktion von aller Bestimmtheit identisch mit dem reinen Ich denke. Die Teile eines Triangels aber können nach Kant auch nicht an sich aufeinander bezogen sein. Denn sie sind ja „bloße Vorstellungen, und . . . existieren bloß in der . .. Teilung, d. i. in einer möglichen Erfahrung" [32]. Bei jeglicher Teilung, Konstruktion oder Vergleichung aber ist immer schon vorausgesetzt, daß man weiß, was Worte wie Triangel und Viereck bedeuten. Insofern Kant die objektive Bedeutung von Worten nicht mehr in reale Wesenheiten der Dinge zu setzen vermochte, konnte es sich bei der Deduktion der Möglichkeit von Erfahrung aus der „reinen Apperzeption" nur um den Versuch einer Restitution der Objektivität aus der zerfallenen Vorstellungswelt handeln. So ist gerade der Triangel eine Konstruktion, obzwar keine willkürliche, sondern eine der Naturwissenschaften im Verfolg ihrer spezifischen Aufgabe. Das Zusammenreimen solcher „gegebenen Vorstellungen" zur Einheit des „Ich denke", wodurch diese sich auf einen Gegenstand beziehen, „objektiv" werden sollen, wird von Kant ersetzt durch eine fertige apriorische Kategorientafel: dem Experiment unterliegen soll nur die Natur, nicht der Begriff. Deshalb bleibt die Einheit der Apperzeption abstrakt, sie ist nicht Resultat einer Auseinandersetzung von Denken und Gegebenem. Beim Experiment aber kommt es nur darauf an, die Natur einzugliedern: „Objekt… ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben.

Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht" [33]. Die Stelle enthält einen merkwürdigen Gedankensprung, der durch die Äquivokation in der zweimal gebrauchten Formel „Einheit des Bewußtseins" verdeckt ist. Zuerst ist die Rede von der Einheit des Bewußtseins in der Synthesis verschiedener Vorstellungen, wobei also die Einheit des Bewußtseins gleichzusetzen ist mit dem sachlichen Zusammenstimmen dieser Vorstellungen. Dann aber ist eine Einheit des Bewußtseins, die allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand ausmacht, wodurch das Spezifische, der Inhalt der Vorstellungen unter den Tisch gefallen ist, und die Form der Subjektivität sich als das allein Maßgebende behauptet. Unvermittelt wird Subjektives und Objektives in eins gesetzt. Kant war zu diesem Gedankensprung genötigt, weil er bei der „Deduktion der Kategorien" übersehen hatte, daß es zur Analyse der transzendentalen Apperzeption, des „Ich denke", gehört, das Etwas, die Mannigfaltigkeit, mit hineinzunehmen, daß es sich bei der „durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen" [34] stets um die Identität des Nichtidentischen handelt.

Es ist gleichgültig, ob man nach der Möglichkeit von transzendentaler Logik oder nach der von Erfahrung fragt. Dort wie hier geht es darum, wie Einheit in der Mannigfaltigkeit möglich sei. Kant sprach davon, daß „die analytische Einheit der Apperzeption . .. nur unter der Voraussetzung irgendeiner synthetischen möglich" sei[35] - die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption sei „der höchste Punkt", an dem „aller Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendentalphilosophie" [36] aufzuhängen sei. Das bedeutete, daß eine formallogische Subsumtion voraussetzt, daß der Begriff und das darunter Befaßte bereits durch eine transzendentale Synthesis von Denken und Gegenstand konstituiert sind[37]. Aber in der transzendentalen Deduktion fällt das transzendentale Schema selbst wieder ganz auf die Seite der Subjektivität, gegenüber einer a posteriori gegebenen Mannigfaltigkeit, und soll diese nachträglich durch Subsumtion unter sich befassen[38]. Dieser Gedanke aber,

daß es sich bei der Beziehung von Empfindungsmaterial und Kategorie um formallogische Subsumtion handele, setzt den Anspruch des Materials auf innere Verschiedenheit zum Schein herab und macht die reine Subjektivität zur alleinigen Rechtsquelle von Objektivität. Wenn Kant, im Unterschied zum späteren Idealismus, bei der Entfaltung der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption von „gegebenen Vorstellungen" redete, welche „durch eine Synthesis" unter jene „gebracht werden müssen" [39], so ist das Synthetisieren nur als ein Subsumieren zu verstehen. Das Verbinden eines Mannigfaltigen gegebener Vorstellungen „in einem Begriff vom Objekt" [40], worin Kant die ursprüngliche Leistung des Denkens sieht, macht die Vorstellungen insoweit objektiv, als sie kraft der Subsumtion in den Kategorien aufgehen. Hegel konnte mit Recht sagen, das Verhältnis von subjektivem Begriff und seinem Gegenstand in der Kantischen Theorie sei nichts weiter als eine Verdoppelung der Kategorien. Ein und dieselbe Form des Verstandes werde in ihrer tautologischen Wiederholung sowohl „als Verhältnis meines Denkens" wie „als Verhältnis der Dinge gesetzt" [41]. Wenn jedoch die Verschiedenheit von Subjektivität und Objektivität sich dergestalt auf „verschiedene Seiten meines subjektiven Betrachtens" [42] reduziert: so ist die Frage, ob Kants kritische Philosophie auch wirklich kritisch gewesen ist.

All diese Probleme einer transzendentallogischen Gegenstandsbegründung sind von Hegel mit aller kritischen Ironie angefaßt worden. Er hat es mit dem konkreten Selbstbewußtsein der trügerischen Einheit von Subjekt und Objekt zu tun. Der transzendentale Grund, das Ich denke, wird nicht mehr als reines Denken ausgegeben, das der Welt als einer wesenlosen Mannigfaltigkeit gegenübersteht, sondern ist ursprüngliche Synthesis von denkendem Insichsein und Außersichsein.

Die Hegeische Konzeption unterscheidet sich von der Kantischen darin, daß nicht mehr einseitig nur das Denken das Mannigfaltige der Anschauung synthetisch vereinigen, sondern daß es ebenso erst in dieser Tätigkeit durch den Gegenstand seine eigene Bestimmung erfahren soll. „Hegel hat den Kantischen Kritizismus zu seinem Recht gebracht, indem er den Kantischen Dualismus von Form und Inhalt

selber kritisierte, die starren Differenzbestimmungen von Kant und, Hegels Interpretation zufolge, auch noch von Fichte in die Dynamik hineinzog, ohne doch die Unauflöslichkeit der Momente einer unmittelbaren planen Identität zu opfern. Seinem Idealismus wird die Vernunft zur kritischen in einem Kant nochmals kritisierenden Sinn, als negative, die Statik der gleichwohl festgehaltenen Momente bewegende. Die von Kant einander entgegengesetzten Pole, Form und Inhalt, Natur und Geist, Theorie und Praxis, Freiheit und Notwendigkeit, Ding an sich und Phänomen, werden allesamt von Reflexion durchdrungen, derart, daß keine dieser Bestimmungen als ein Letztes stehen bleibt. Eine jede bedarf, um gedacht werden und sein zu können, von sich aus genau jenes anderen Moments, das bei Kant ihr entgegengesetzt wird. Vermittlung heißt daher bei Hegel niemals . . . ein Mittleres zwischen den Extremen, sondern die Vermittlung ereignet sich durch die Extreme hindurch in ihnen selber" [43]. Erst in der Hegeischen Dialektik wird daher der Sinn dessen erfüllt, was die transzendentale Deduktion leisten sollte. Was bei Kant transzendentale Apperzeption heißt, das abstrakte „Ich denke", wird bei Hegel als konkretes Selbstbewußtsein, das heißt als die Identität in der Verschiedenheit von Subjekt und Objekt dargetan und entfaltet. Jedes dieser identischen und in ihrer Identität verschiedenen Momente ist „die Totalität, jedes enthält die Bestimmung des Ändern in sich, und darum sind diese Totalitäten ebenso schlechthin nur Eine, als diese Einheit die Diremtion ihrer selbst in den freien Sdiein dieser Zweiheit ist; - einer Zweiheit, welche in dem Unterschied des Einzelnen und Allgemeinen als vollkommener Gegensatz erscheint, der aber so sehr Schein ist, daß, indem das Eine begriffen und ausgesprochen wird, darin das Andere unmittelbar begriffen und ausgesprochen ist" [44].

Im Hegeischen System stehen Subjekt und Objekt sich nicht mehr als selbständige Entitäten gegenüber, die einander entbehren könnten, sondern allein in ihren wechselfaltigen Beziehungen sind sie das, was sie sind. So manifestiert das Denken sich einzig im Denken von etwas als ein Denken. Das reine „Ich denke" Kants wird damit seiner Reinheit enthoben und als ein immer auch aus dem dinglichen Sachverhalt sich gewinnendes begriffen. Nur aus der Fülle der Erfahrung, nicht

jedoch einer bloßen Zergliederung des für sich genommenen Ichs, soll erschlossen werden können, was das Ich, das denkt, sei. Jenes Etwas aber, das Material der Erkenntnis, ist als Objekt je schon ein Gedachtes und daher in sich selbst wiederum zwieschlächtig: Subjekt und Gegenstand in eins. Das Objekt erweist sich an sich selbst als eins mit dem Subjekt. Seine Beziehung zum Denken ist ihm als Objekt selber immanent. Beide also, Subjekt und Objekt, bilden eine Totalität, in der sie sich gegenüberstehen. Das ist gemeint mit der berühmten Hegeischen Formel von der: Identität in der Nichtidentität. Indem sie aber als Momente, als Teile des Ganzen immer schon das Ganze implizieren und sich so ihrer endlichen abschlußhaften Bestimmung selbst entgegensetzen, wird ihre Identität in der Verschiedenheit zu ihrer Wahrheit. Wahr ist Hegel zufolge nur das Ganze und seine Kraft bewährt sich im Einzelnen als die Negativität, als die Beschränktheit, die über sich hinausweist und das Ganze verlangt. Richtig denken aber heißt dann, Identität und Nichtidentität als unterschiedene Momente ihrer Einheit begreifen, in der sie einander wechselseitig bedingen. Denken läßt sich so weder bestimmen als bloßes Auffassen und Nachbilden der Wirklichkeit, worin der Realismus sein Wesen sieht, noch als ein Manipulieren mit Fiktionen, worauf der Nominalismus es festlegen möchte, - sondern was Denken ist, ergibt sich nur aus der Entfaltung seiner subjektiven und auch seiner objektiven Bedingungen. Diese Entfaltung und nicht die Qualität eines einzelnen Urteils ist die Wahrheit, und deshalb ist alle Philosophie, selbst noch die Geschichtsphilosophie Logik.

Kraft der Verschränkung von Subjektivität und Objektivität in der Einheit des Begriffs bringt die Hegeische Dialektik die Transzendentalphilosophie ebenso wie die Aristotelische Metaphysik zum Selbstbewußtsein. Als einander entgegengesetzte Denkweisen wurden diese Richtungen, Kant und Aristoteles, in der Synthesis des Subjektiven und Objektiven miteinander versöhnt. Vereinigt mit der idealistischen Philosophie Kants aber, also als Moment des Hegeischen Systems, ist die Aristotelische Metaphysik kein unvermittelter Realismus mehr. Insofern ist es eine Simplifizierung, wenn N. Hartmann von einer Rückkehr Hegels zu Aristotelischem Denken redet, das nach Jahrhunderten

„mangelnden Verstehens" endlich wieder aufgegriffen worden sei [45]. Es ist keine bloße Rückkehr: vielmehr zeigt es sich bei Hegel, daß die Kantischen subjektiven Denkbestimmungen, wenn sie richtig durchdacht werden, ihre Kraft aus dem Objektiven beziehen, oder mit anderen Worten, daß die kritische Besinnung auf die kritische Philosophie Subjekt und Objekt selber als Momente jenes Ganzen erweist, das bei Hegel das Absolute heißt. Anstatt um eine Rückkehr handelt es sich in der Tat um echte Aufhebung. Der absolute Idealismus Hegels unterscheidet sich demnach von der realistischen und nominalistischen Philosophie prinzipiell dadurch, daß von Hegel Subjekt und Objekt nicht mehr als etwas auch unabhängig voneinander Bestehendes gedacht werden, sondern daß für ihn der Gegenstand des Denkens ebensosehr auch ein vom Denken gesetzter ist, wie umgekehrt dieses nur insoweit möglich ist, als es zugleich der Struktur dessen zum Begriff verhilft, was anders ist als es selbst. Wenn aber Denken als Form nur in seiner konkreten Beziehung zum Inhalt sich bestimmen läßt, und umgekehrt, dann ist jede gedankliche Einheit eine Identitätsbeziehung unterschiedener Momente, und dann ist umgekehrt alles Verschiedene, sofern es gedacht wird — und nur insofern können wir von ihm reden -, auch identisch. Das völlig Vielheitslose, das heißt der imaginäre Punkt, ist ebensowenig denkbar wie das völlig Einheitslose, das Chaos. Die polaren Momente der Erkenntnis sind weder getrennt voneinander das, was sie sind, noch in ununterschiedener Einheit, sondern nur in einer Durchdringung, die die Differenz negiert und festhält zugleich. Jedes Synthesieren ist ebensosehr ein Unterscheiden, wie es ein Identifizieren Entgegengesetzter ist. Diese gehen nicht nur ineinander über, sondern sich synthesierend setzen sie sich zugleich entgegen. „Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des Fortgangs im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine Rückannäherung zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, ... in einander fällt und dasselbe ist" [46].

Wenn es nicht der bloße Schein von Selbständigkeit gewesen wäre, der den „metaphysischen Wesenheiten" wie den „rein" subjektiven Begriffen auf Grund des Absehens von ihrer Genesis anhaftete, dann

wäre ihre Aufhebung im geschichtlichen Prozeß nicht möglich gewesen. Die Einschränkung, die sie durch Hegel erfahren, drückt ihre eigene historische Schranke aus. Sie waren notwendige menschliche Gedanken, die erst dadurch zu Wesenheiten oder Gesetzen „an sich" wurden, daß ihr Zusammenhang mit dem psychologischen, sozialen, historischen Prozeß, aus dem sie hervorgingen und den sie widerspiegelten, unbegriffen blieb. Durch die sogenannten Wesenheiten übte das abstrakte Denken seine Herrschaft über alles individuelle Denken aus, das, um wahr zu sein, mit ihnen übereinzustimmen hatte. Nur um einen Hinweis zu geben, sei daran erinnert, daß etwa die Distinktionen zwischen Freien und Sklaven, Mann und Frau, Mensch und Tier von den hierarchisch geordneten Wesenheiten her als bloße sich ausschließende Gegensätze unvermittelt gegeneinander standen. Gedacht werden sollte nur in bestimmten Formen, durch die der Gedanke am Begreifen seiner selbst, an seinem Selbstverständnis aus der historischen Realität gehindert wurde. Autonom wäre einzig der Gedanke gewesen, der seine Form als seinen Inhalt begriffen, das heißt abstraktes Denken sowohl in der realistischen „essentia" wie auch im nominalistischen „signum rei" erkannt hätte. Als darum Hegel die Trennung von Form und Inhalt überwand, befreite er das Denken aus seiner Abstraktheit: seiner Abhängigkeit von reinen, ihm transzendenten Denkgesetzen und machte es zum denkenden Denken. Erst indem das Denken, nach Hegels Ausdruck, „zu sich kommt", kommt es auch zu der Fähigkeit, die Wirklichkeit zu begreifen, anstatt ihr bloß äußerliche Schemata entgegenzusetzen. Worauf es Hegel im Unterschied zu aller traditionellen Philosophie entscheidend ankam, war, nicht die begrifflichen Formen zu vergegenständlichen, zum eigentlichen Thema der Philosophie zu machen, sondern das in ihnen sedimentierte Denken zu erwecken, den objektiven Inhalt zu nennen, auf den die Form ihrem eigenen Sinn nach zurückverweist. Dazu aber war kein Nachlassen, sondern erhöhte begriffliche Anstrengung der Subjektivität nötig; Hegel mußte die „logische Natur . .. zum Bewußtsein" bringen: „die den Geist beseelt, in ihm treibt und wirkt" [47]. Die Methode, durch welche die Hegeische Dialektik dies erreicht, besteht darin, den gedachten geronnenen Begriff jeweils mit dem ihn

selbst denkenden Begriff, das heißt mit dem historischen Ganzen zu konfrontieren. Der Begriff begreift sich selbst, und der zuvor in seiner Abstraktheit erstarrte Begriff löst sich, erkennt sich und regt sich als Mensch. Der Begriff wird dazu gebracht, sich als menschliches Denken auf sich selbst zu besinnen. Der Übergang von der vordialektischen Philosophie zur dialektischen Hegels ist insofern zu fassen als der Fortgang vom Glauben (oder Vorstellen als der ihrer selbst unbewußten geistigen Tätigkeit) zum Begreifen. Indem das Denken in seinen Produkten, eben den Begriffen, sich selbst wiederfindet, werden sie von ihrem Fetischcharakter befreit - aus ihrer Starrheit und Isoliertheit gelöst, bestimmt als Momente eines Prozesses. Das ist damit gemeint, daß das Denken zu sich selber komme. Und gerade dadurch hört es auf, tautologisch zu sein. Das aber war es zuinnerst im Realismus wie im Nominalismus geblieben. Hier wie dort war Denken der Abklatsch eines sich selber unkenntlichen Denkens; hier seiner ontologisch verabsolutierten, dort seiner subjektivistisch relativierten Formen. Diese Formen identifiziert Hegel als gedanklich erzeugte, das heißt nicht bloß als psychologisch bedingte, sondern als Produkte der Kultur der Völker in ihrer geschichtlichen Auseinandersetzung. Ledig eines jeglichen äußeren Bestimmtseins aber vermag das Denken im Sinne des gesamten geistigen Prozesses sich aus sich selber zu bestimmen. Das Denken des Denkens würde zur bloßen Illusion, wenn es nicht aus der Erkenntnis der Formen und Inhalte des vergangenen Denkens hervorginge. Dadurch, daß etwa Fichte einen jeglichen Inhalt generell zu einer Setzung des transzendentalen Subjekts herabwürdigt, ohne den konkreten Ursprung der Inhalte im Prozeß des Geistes aufzusuchen, gleitet seine Philosophie von den Inhalten ohnmächtig ab. Er verfehlt, sie selber historisch sowohl wie logisch abzuleiten, und eben dieser Mangel an Selbstbewußtsein bewirkt, daß die Inhalte als unbewußte gegen die Philosophie sich durchsetzen, daß der Gedanke dem Bestehenden sich beugt, das er nicht durchdringt. Hegel entbindet eben darum das Denken nicht von der Reflexion auf das, was einst als Wesen der Dinge galt, sondern macht das Denken in seiner geschichtlichen Erscheinung zum Gegenstand des Denkens, das sich künftig dafür zu verantworten hat, daß es so ist, wie es ist. Wahrheit besteht

dementsprechend für Hegel nicht mehr in der adaequatio intellectus et rei, sondern ist eins mit dem Ganzen: dem konkreten, Subjekt und Objekt umfassenden geschichtlichen Prozeß. Nur wenn das Denken des Denkens die Identitätsbeziehung des denkenden und gedachten Denkens, ihre Untrennbarkeit, also in der Synthesis den Akt und dessen Resultat, den Gegenstand, umfaßt, ist es wahrhaft absolut. Weder steht es dann als rein subjektives Denken einer begriffslosen Mannigfaltigkeit gegenüber, noch als völlig leeres Denken einer an sich bestimmten Welt. Sondern Denken bezieht sich dann einzig auf den in sich vermittelten Begriff, dem es selbst als Moment angehört. Hegels Dialektik leistet nicht weniger, als die Philosophie zu heilen von dem Fluch, daß sie Sein reduzieren muß auf den Pol eines absolut Ersten, sei es Subjekt oder Objekt. Beide begreift er in ihrer je verschieden gearteten Verschlungenheit; beide begreift er in ihrem gedanklichen Wesen. In beiden erkennt er den Geist der Welt und faßt ihn, indem er sich in seine verschiedenen Gestalten versetzt und die logischen Gebilde aus ihm begreift, wie ihn aus jenen. Das aber hätte die Voraussetzung dafür sein können, daß der Weltgeist aus einem unmenschlichen zu einem menschlichen wird.

Hinter solcher Einsicht blieb Europa zur Zeit Hegels und erst recht nachher, als die Restauration des Denkens in abstrakten Gegensätzen sich durchgesetzt hatte, zurück. Die nachhegelsche Philosophie verhält sich weitgehend konformistisch, sie wird zur Ideologie der expandierenden Wirtschaft, statt deren blinde Wechselwirkung mit Kultur (und daher mit Philosophie selber) zu durchschauen und dabei zu helfen, Gesellschaft wahrhaft in den Dienst der Subjekte zu stellen. Dieser Restauration des abstrakten Denkens, der Ächtung der Spekulation als des konkreten, Subjekt und Objekt umfassenden Denkens, verdanken die modernen Ontotogien ihre Möglichkeit und ihr Dasein; denn gemessen an der im deutschen Idealismus erreichten Entfaltung des philosophischen Bewußtseins sind sie in der Tat rückständig. Nicht umsonst beziehen sie sich mit Vorliebe auf Schelling und Kierkegaard. Notwendig war sowohl nach der realen politischen als auch der philosophischen Geschichte einzig die dialektische Philosophie. Hegels Dialektik entstand, als das Autoritäten voraussetzende abstrakte Den-

ken unbrauchbar ward zur Konzeption der Gesellschaft in ihrer Totalität. Sie hat es im Begriff mit der Gesellschaft zu tun und führt den Auftrag einer Gesellschaft an die Philosophie durch, in der der Gegensatz von Herrschaft und Beherrschten im Grunde überholt war. Demgegenüber hat die Ontologie in ihrer Bedingtheit durch eine gewaltsame Regression es durchaus nicht mit Begriffen zu tun, die substantiell gegeben wären. Sowenig wie die restaurierten politischen Hierarchien innere Substantialität besitzen, eignet den Begriffen der Ontologie irgendwelche Substantialität. Sie sind wesentlich historisch, auch wenn sie es krampfhaft verleugnen: sie zitieren vergangene Ontologien, die jenem Stand des Bewußtseins angehören, auf den man die Geschichte des Denkens zurückzudrehen wünschte.

Für eine Philosophie, deren Begriffe nicht substantiell gegeben, sondern heraufbeschworen sind, kann Erkenntnis - in dieser Methode stimmen die beiden Hauptrichtungen der heutigen Ontologie, die neuscholastische und die Fundamentalontologie Heideggers, völlig überein — nur in der Anrufung eben dieser Begriffe bestehen. Die philosophische Betrachtung des Seienden, die die heutigen Scholastiker betreiben, muß darum beschränkt bleiben auf die Sphäre seines begrifflichen Modells, wie es sich aus den Voraussetzungen der mittelalterlichen Metaphysik ergibt. Der Bereich ihres Philosophierens ist umgrenzt durch die Vorstellung der Geschichte der Scholastik und ihrer Konstitutionsprobleme. Die heutige scholastische Ontologie ist insofern nicht als Antwort auf die Probleme der heutigen Menschen konzipiert, also auch nicht auf diese relativ, sondern auf die Geschichte der Scholastik, im wesentlichen auf den heiligen Thomas. Es wird versucht, die Lehre des Thomas als Philosophie der modernen Gesellschaft zu unterschieben, wobei nicht nur diese Gesellschaft verfälscht wird, sondern auch jene Philosophie.

DIE METAPHYSIK DER NEUSCHOLASTIK

Die Neuscholastik hat nicht über die begrifflichen Schwierigkeiten in den Zusammenhängen von Besonderem und Allgemeinem hinausgelangen können, weil sie die neuen Aspekte, welche ihre Kritik durch den Nominalismus und die deutsche Transzendentalphilosophie zeitigte, in keiner Weise - und sei es auch nur als Antithese - ins System verarbeitete. Sie hat deren Opposition nur moralisch, als bösartig, zur Kenntnis genommen[1]. Der Untergang der Hochscholastik erscheint auf diese Weise wie das Werk einer willkürlichen Tat, der allein durch ihre Verwerfung zu begegnen wäre[2]. Bei dieser eifrigen Abwehr ist es den Verteidigern der Lehre des heiligen Thomas aber völlig entgangen, daß auch bei Thomas manches unentfaltet gelassen, also willkürlich ist, und seine Metaphysik und Erkenntnistheorie erst durch ihre volle Entfaltung in Hegel von allen Abstraktionen befreit wurden. Sein „System", das von Sertjllanges als ein offenes bezeichnet wird war „relativ für die Zukunft, so gut wie für die Vergangenheit"[3]. Gerade das ist von der Neuscholastik niemals bedacht worden. So konnte es geschehen, daß sie in der Explikation der von Thomas unentfaltet gelassenen Sachverhalte zu Resultaten gelangte, die selbst gemessen an der bei Thomas erreichten Konkretion des Denkens abstrakt und willkürlich erscheinen.

1. Der Suarezianismus und die Irrealisieruncj der constitutiva rei

Wenn in der Hochscholastik das Apriorische im Seienden Gegenstand der Betrachtung war - der Thomistischen distinctio realis wie der Skptistischen distinctio formalis lag die Konzeption von essentia und existentia als innerer Seinsprinzipien zugrunde —, so hat demgegen-

über die Suarezianische Metaphysik es fast ausschließlich mit empirisch feststellbaren Sachverhalten zu tun. Ontologische, dem Seienden vorgeordnete Prinzipien werden nicht anerkannt: „Existentia actaalis dicitur esse actus vel actualitas essentiae non physice et secundum rem, sed metaphysice et secundum rationem" [4]. Zu ihren geschichtlichen Voraussetzungen gehört die durch den Nominalismus festgestellte reale Bedeutungslosigkeit der Wesenheiten. Das Seiende gilt ihr, im Gegensatz zum Nominalismus, zwar als real durch eine reale Essenz. Aber sowenig wie dieser unterscheidet sie essentia und Individualität als Konstituentien einer realen compositio. „Sicut separatio naturae communis a differentiis individuis est solum per rationem, ita e converso, quod differentia individualis intelligatur, ut addita naturae communi, solum est per rationem: nam in re non est illa propria additio, sed in unoquoque individuo est una entitas, utramque rationem per seipsam realiter habens" [5]. Bestünde zwischen essentia communis und Individualität a parte rei eine Differenz, so würde nach Suarez die Essenz zu einem im Ding existierenden universale. Von der Unmöglichkeit einer solchen realen Existenz von Universalien aber gelangt er zu dem Schluß, daß Wesenheit und Individualität voneinander und von der res nur in der philosophierenden Abstraktion unterschieden seien, nicht in den Sachen selber. Wegen ihrer realen Ununterschiedenheit schien ihm - ebenso wie einst Durandus und Wilhelm von Ockham - auch ein Individuationsprinzip überflüssig. Insofern aber Wesenheit und Singularität weder voneinander noch von der res unterschieden sind, können bei Suarez nur die Dinge noch real heißen. Der Kern seiner Metaphysik besteht demnach darin, daß er im Gegensatz zum Nominalismus zwar von essentia, Singularität und existentia spricht, ihnen aber kein Sein in sich zugesteht, sondern sie in realer Ununterschiedenheit im Ding aufgehen läßt". Als etwas im Ding nicht vom Ding Verschiedenes aber verflüchtigen sie sich wie im Nominalismus zum aufs Ding projizierten Denkschema.

Den späteren Suarezianismus interessierte infolge dieses nie liquidierten philosophiehistorischen Erbes "weniger die Frage, ob sich im konkreten Seienden real verschiedene Konstituentien finden oder nicht, sondern vielmehr die, ob sie überhaupt nötig seien zur Erklärung

von Begriffen wie essentia, Singularität und existentia - ob also „die Unterscheidung von spezifischer Natur und Individualität eine reale Zusammensetzung aus der individuierenden Materie und der Form" verlange, oder es genüge, „zwei Menschen miteinander zu vergleichen, um so die gemeinsame Natur und die trennende Individualität zu unterscheiden" [7]. Dieser Frage wird von L. Fuetscher der Bescheid erteilt, die essentia metaphysica sei: „kein physischer Bestandteil des Dinges, sondern . . . nur eine Summe von Bestimmungen, die wir entweder bloß nach ihrem Inhalt betrachten können oder in ihrer Beziehung zum Ding als dessen Wesensbegriff, der aber zu seiner Objektivität keineswegs erfordert, daß sein Korrelat ein physischer Bestandteil des Dinges sei" [8]. An einer früheren Stelle hatte Fuetscher bereits das Zustandekommen solcher Summen von Bestimmungen äußerst drastisch expliziert. „Wir gewahren insbesondere die Veränderungen der Dinge, ihr Entstehen und Vergehen, und zwar verschiedener Dinge wie der Pflanzen, Tiere und Menschen. Fragen wir nun, was alles entsteht und vergeht, so betrachten wir die Dinge nach ihrem Sosein. Richten wir dagegen unsere Aufmerksamkeit auf ihr Entstehen und Vergehen, dann betrachten wir sie nach ihrem Dasein. Daraus darf man aber keineswegs folgern, daß Sosein und Dasein reale Komponenten der einzelnen Dinge seien. Es sind zunächst nur verschiedene Rücksichten, unter denen wir die Dinge betrachten, verschiedene Formalobjekte" [9]. Daß solche Aspekte, die sich beim Vergleich verschiedener Dinge herauskristallisieren, diesen gegenüber weder a priori, das heißt konstitutiv sein können, noch auch unabhängig vom abstrahierenden Denken das sind, was sie sind, ist ebenso eklatant wie die Konsequenz daraus: daß nämlich zwischen ihnen nur eine distinctio rationis möglich ist. Ihre Verschiedenheit besteht erst nachfolgend zum Denken, doch soll ihr ein Fundament in der Sache zukommen. Die Frage freilich, ob die um ihre innere Konstitution verkürzten (also in sich völlig leeren) Dinge dem Denken überhaupt inhaltliches Fundament seiner distinctiones sein können, ist von den Suarezianern niemals diskutiert worden. Durch ihre Erörterung wären sie allerdings auch gezwungen gewesen, sich einzugestehen, daß es mit der realistischen Basis ihrer Philosophie nicht allzuweit her ist. Am

Modell Fuetschers, in dessen Arbeiten sich das Wesen der suarezianischen Metaphysik in reiner Form darstellt, mögen dies die folgenden Explikationen zeigen.

Fuetscher erweist sich positivistisch darin, daß er die Methode der positiven Wissenschaften übernimmt, im guten Glauben, daß sich „in ganz gutem Sinn von einer induktiven Metaphysik" reden lasse, da „unsere Spekulation … ja auf gesicherten Erfahrungstatsachen" aufbauen müsse[10]. Er verwirf t die intuitive „Wesensschau", aber auch dies durch die Bemerkung, daß, wo „methodische Forschung" in der Erkenntnis des Seienden „nicht zum erwünschten Ziele" führe, auch jede Wesensschau ratlos sei [11]. Es wird also nicht bedacht, daß Wesensschau, gleichviel welcher Richtung, gar nicht auf das zielt, was Gegenstand der induktiv verfahrenden Wissenschaft ist, sondern es ihr einzig um die Erkenntnis des Apriori zu tun ist, welches die Dinge und ihre Erfahrung überhaupt erst ermöglicht. Mag immer auch die Intention auf Erkenntnis eines Apriori, das den Dingen selbst immanent ist (der „materialen Wesenheiten" der modernen Phänomenologie, die von Fuetscher nicht eigens erwähnt wird) vergeblich sein, weil es vermöge ihrer Voraussetzung aus der Transzendentalphilosophie am Ende doch wieder nur reines Denken ist, mit dem sie es in der Meditation über das Verhältnis von Noema und Noesis zu tun hat[12] — der induktiven Metaphysik bleibt die Erkenntnis des inneren Wesens der Dinge nicht minder versagt. Denn verfährt die phänomenologische Wesensschau mit unkritisch gesetzten Begriffen wie mit realen Wesenheiten, so veranstaltet die induktive Metaphysik ebenfalls einen magischen Akt: die Ähnlichkeiten, die von den Dingen durch Vergleichung abstrahiert werden können, werden als ihr eigentliches Wesen unterstellt. Dem Versuch, die Welt aus reinem Denken zu begreifen, was auf die Tautologie hinausläuft, Denken durch Denken zu erklären, gleicht der andere, Seiendes durch Seiendes zu bestimmen, also auch durch Tautologie. Bei beiden handelt es sich im Grunde um reine Immanenz, für beide ist daher die positivistische Methode prototypisch. Die nominalistische Ausschließung einer inneren Konstitution des Seienden ist der Kern beider Auffassungen. Aus ihr ergibt sich die Notwendigkeit, das Seiende entweder, wie der

subjektiv gerichtete Idealismus, aus reinem Denken, oder wiederum aus Seiendem zu bestimmen, was die induktive Metaphysik unternimmt. Genetisch ist diese ebensosehr abhängig von der Kantischen Transzendentalphilosophie wie die Phänomenologie und der moderne Positivismus. ₅Kant bestimmt das Synthetisieren von Mannigfaltigem als die ursprüngliche Leistung des Denkens. Diesen Erkenntnisbegriff übernimmt die induktive Metaphysik. Sie hypostasiert das bloße Beobachten, Vergleichen und Klassifizieren von Fakten als Gegenstand der Metaphysik. Kant hatte die Konsequenz gezogen, daß dem Gegenstand der Erkentnis keine Realität unabhängig von der Subjektivität zukommt. Wenn diese Einsicht verlorengeht, entsteht die induktive Metaphysik. Ihre vergleichende Methode ist der Kanon, den die Kritik der reinen Vernunft der Erkenntnis gab. Seine Verletzung durch Denken gilt ihr als Schwärmerei. Begründet dünkt ihr nur jenes Wissen, das auf den Tatsachen sitzt und nach keinen apriorischen Gründen fragt. Der Vergleich des unmittelbar Gegebenen wird Begründung genannt. Doch damit wird dieser Begriff seines Sinnes beraubt. Die Erklärung des Tatsächlichen, seine Aufspaltung in Grund und Begründetes, bleibt ein vergebliches Tautologisieren. Die Unterscheidung des Ununterschiedenen geschieht durch räumliche und zeitliche Bestimmungen, auf die sich dann die Tatsachen reduzieren. Der Versuch der Unterscheidung des Ununterschiedenen durch räumliche und zeitliche Bestimmungen würde eben nur solche Bestimmungen gewinnen, die der Induktion keinen Inhalt anbieten. Was durch Vergleichung den Gegenständen abgemerkt werden soll, wird mithin anläßlich der Vergleichung erst hergestellt.

In seiner Schrift über „Die ersten Seins- und Denkprinzipien" hat Fuetscher nun den Versuch unternommen, die suarezianische Metaphysik, die eine induktive ist, vom subjektivistischen Positivismus, der sich „mit der einfachen Registrierung subjektiver Erlebnisse" begnüge, zu distanzieren. Er ist dabei überzeugt, daß die Gefahr eines Subjektivismus Kantischer Prägung von der induktiven Metaphysik zu umgehen sei, wofern nur das Prinzip vom zureichenden Grunde „als absolut geltendes Seinsprinzip" Anerkennung finde. Denn es ermögliche der menschlichen Erkenntnis „auch zu dem" durchzustoßen, was

„hinter" den Erlebnissen liegt, zu den Dingen an sich, um „es nach Dasein und Sosein" zu „bestimmen in dem Ausmaß, als es sich in den unmittelbar erfaßten Gegebenheiten kundgibt" [13].

In der zitierten Stelle sind zwei divergierende Voraussetzungen aus der philosophischen Tradition miteinander verbunden, die scholastische, daß es Dinge an sich gebe, steht neben der modernen, daß das Bewußtsein nicht aus sich heraustreten könne, weil die Phänomene, auf die es sich bezieht, doch immer seine Phänomene sind. Von den „Bewußtseinstatsachen" aber glaubt Fuetscher zu ihnen gegenüber Transzendentem, dem Seienden, gelangen zu können durch das Prinzip vom zureichenden Grund als einem „Mittel" „zur Erkenntnis von Dingen - nach Dasein und Beschaffenheit - die wir nicht unmittelbar in sich erfassen gleich den Bewußtseinstatsachen" [14]. Das Problem, das sich hier stellt, ist, ob Fuetscher recht hat, wenn er im Prinzip vom zureichenden Grunde ein brauchbares Instrument sieht, das Bewußtsein aus sich heraus zur Erkenntnis von an sich bestimmten Entitäten zu führen, die den „Bewußtseinstatsachen" als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde liegen sollen. Solche Brauchbarkeit aber gesteht er ihm zu unter der Voraussetzung, daß es als absolut geltendes Seinsprinzip anerkannt werde. Die Tatsache, daß es „den meisten modernen Vertretern einer induktiven Metaphysik" nicht gelang, die von Kant dem menschlichen Verstand auferlegten Grenzen der Erkenntnis zu durchbrechen, nimmt er als Folge dessen, daß sie das Prinzip vom zureichenden Grund entweder gar nicht beachteten, oder es doch nicht als Seinsprinzip annahmen [15]. Ob innerhalb einer induktiven Metaphysik der Ratiosatz als Seinsprinzip überhaupt durchführbar sei, wird nicht erörtert, sondern einfach als möglich vorausgesetzt.

Um das Prinzip vom zureichenden Grunde als Ausdruck einer Beziehung im Seienden, nämlich der des Konstituierten zu seinen inneren Gründen, in deren Identität es gründet, begreifen zu können, hätte Fuetscher von den empirischen Wissenschaften die Methode der Induktion nicht einfach für die Philosophie entlehnen dürfen. Sondern in der spekulativen Entfaltung des Seienden wäre es zugleich ebenfalls zu entfalten gewesen. Durch die Identifikation von philosophi-

scher Erkenntnis des Seienden mit dessen induktiver Erforschung aber wird auf solches Entfalten von vornherein verzichtet und der Anspruch der aristotelisch-thomistischen Metaphysik auf Erkenntnis der Dinge in ihrer inneren Konstitution preisgegeben. Was als philosophische Veranstaltung innerhalb jeder induktiven Metaphysik nach den geläufigen Vorstellungen von wissenschaftlicher Methode einzig Gültigkeit besitzt, ist der bloße Vergleich des unmittelbar Vorfindlichen. Durch ihn aber ist nicht auszumachen, ob es Dinge an sich sind, mit denen das Bewußtsein es zu tun hat, oder ob es sich nicht vielmehr um a priori durchs Bewußtsein formierte Gegenstände, um bloße Erscheinungen handele. Das vermag auch das Prinzip vom zureichenden Grunde nicht zu entscheiden, denn es sagt in seiner allgemeinsten Form nur, daß alle Bestimmtheit, die den Dingen eigne, einen Grund haben müsse. Darüber, wo die Gründe jener Bestimmtheit beheimatet sind, ob im Denken oder im Seienden, sagt es erst dann etwas, wenn dies durch eine philosophische Analyse von Subjekt und Objekt und ihrer Beziehung zueinander entschieden ist. Es erfährt dabei selber erst seine Bestimmung als Seins- oder Denkprinzip. Indem Fuetscher jedoch das Prinzip vom zureichenden Grund als Seinsprinzip definiert, ohne sich auf das Problem, wie das Bewußtsein ein Verhältnis zum Seienden gewinnt, im Ernst einzulassen, geschweige es zu lösen, verzichtet er auf den Nachweis dessen, was er so nachdrucksvoE versichert: daß das Prinzip vom zureichenden Grund dazu befähigt sei, dem Bewußtsein Gewißheit zu geben über die Existenz von Dingen an sich. Er selber schreibt: „Die von uns gegebene Rechtfertigung sowohl des Widerspruchsprinzips wie auch des Prinzips vom zureichenden dynamischen Grund steht und fällt mit der Anerkennung des Primats des Seins gegenüber dem Erkennen" [18]. Ob das Seiende ein durch die Subjektivität Bedingtes, in sich selber also nichts sei, — oder ob ihm innere Konstitution eigne, ein Sein in sich, ist die Frage, von der abhängt, ob die Transzendentalphilosophie wahr ist oder die Scholastik. Dies Problem ist also zu erörtern, wenn die Objektivität der scholastischen Prinzipien behauptet werden soll. Statt dessen postuliert Fuetscher einfach „Anerkennung des Primats des Seins gegenüber dem Erkennen", also eine

subjektive Entscheidung. So ist denn auch die ganze Argumentation angelegt: „Nach Kant haben wir den Primat des Subjekts gegenüber dem Objekt: die formalen Bedingungen der Erkenntnis sind konstitutiv hinsichtlich des Objekts; dieses ist nicht mehr Ding an sich, sondern entsprechend den Gesetzmäßigkeiten des Erkenntnissubjekts geformt, denen es mithin notwendig konform sein muß. So ist aber unserer Erkenntnis auch der Weg zu den Dingen an sich versperrt. Nach der Scholastik sind die Prinzipien primär Seinsprinzipien und als solche primär Bedingungen der Möglichkeit des Objekts und zwar insofern es als unabhängig vom Erkenntnissubjekt betrachtet wird. Das Widerspruchsprinzip ist die Bedingung der Möglichkeit jeglichen Seins, das Prinzip vom dynamischen Daseins- und Soseinsgrund die Bedingung der Möglichkeit jeglichen kontingenten Seins" [17]. Nach dieser Vergleichung, in der die beiden konfrontierten Theorien übrigens keineswegs zureichend artikuliert sind, wird dann entschieden, daß Thomas von Aquin „hier richtiger gesehen" habe. Eine Begründung fehlt. Allein, hätte Fuetscher sie überhaupt geben können, nachdem er philosophische Erkenntnis zur bloßen Vergleichung von Tatsachen herabwürdigte?

Ist eine Vergleichung von Fakten, die voraussetzungslos mit sich selber beginnen möchte, überhaupt möglich? Nach Thomas ist die cognitio quidditativa jeglichem Vergleichen und Klassifizieren vorgeordnet[18]. Das Resultat einer Vergleichung empirischer Gegebenheiten bliebe zufällig, wenn kein Allgemeines vorausgesetzt würde. Ihre bloße Möglichkeit hängt ab vom Wissen um das „Worauf", eines universale, gemäß dem verglichen wird. Am allerwenigsten die „induktive Metaphysik" hätte Grund, das zu leugnen, da es ihr doch mehr um die Beschaffung induktiver Stützen für die Metaphysik als um das Tatsachenwissen zu tun ist. Es ist eine Metaphysik, die sich induktiv stellt, um vorzumachen, wie sich durch bloße Vergleichung ohne die Risiken der Spekulation ein Wissen von Begriffen wie essentia, Individualität und existentia gewinnen lasse. Schon allein dieser Umstand, daß ohne ein bereits vorausgesetztes Wissen um den Begriff des Wesens sich eine Vergleichung von Dingen nicht durchführen ließe, der es doch eigentlich erst entspringen soll, würde hinreichen,

um die Unmöglichkeit der suarezianischen Metaphysik zu explizieren. Zwar hat jede Erkenntnistätigkeit nur dann überhaupt Sinn und Zweck, wenn ihr Resultat nicht schon vorgegeben ist; nur wo eine gewisse Unbestimmtheit über das Resultat herrscht, kann sinnvollerweise von Erkenntnis die Rede sein. Doch erbringt Induktion im traditionellen Sinne nur da strenge Erkenntnis, wo schon bestimmte Vorstellungen vorhanden sind: was wesentlich und was unwesentlich sei. Wesentliches und Unwesentliches, Apriorität und Aposteriorität durchdringen sich als der traditionelle Faktor und das Moment des noch Unbestimmten, Neuen, in jeglicher Erkenntnis. Sie bestimmen sich gegenseitig, wodurch ihr Verhältnis fließend wird. Konkrete Erkenntnis läßt darum auch nicht aus dem einen oder anderen jener Momente sich gewinnen, sondern nur aus ihrer Synthesis. Und einzig so entspricht sie ihrem Gegenstand, der res, die weder in abstrakter Allgemeinheit noch in reiner Singularität aufgeht. Ist Erkenntnis weniger konkret als ihr Objekt, das Seiende, so relativiert sie alles, was sie in ihren Kreis zieht, auf ihre eigenen Voraussetzungen. Das geschieht in jedem Versuch, der bescheiden von „gesicherten Erfahrungstatsachen" ausgehen möchte, um sie lediglich miteinander zu vergleichen. Je mehr er sich sträubt, sich auf anderes als Tatsachen einzulassen, desto gedankenloser gehorcht er den philosophiegeschichtlichen Motiven für jene Beschränkung: „Die Entscheidung dieser Frage (nach dem Ursprung der Seinsprinzipien) muß aus dem Wesen des Erkennens selbst genommen werden, so wie es uns als Bewußtseinstatsache gegeben ist" [19]. Philosophie, die dem Problem des Apriori sich entzieht, ist bloß unbekümmert tendenziös.

Die philosophische Tendenz Fuetschers ist mit dem Begriff der *physisdien Essenz* gegeben, der mitten in die Problematik der Kritik der reinen Vernunft hineinführt. Fuetscher erklärt nämlich das physische Sosein der Dinge aus seinen „Beziehungen zu anderem Sosein" [20], was ja nur bedeuten kann, daß „alles, was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört, . . . nichts als bloße Verhältnisse enthalte, der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung), und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegen-

wärtig sei, oder was es außer der Ortsveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben" [21].

So hat Kant die Konsequenzen klargestellt. „Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt: also ist wohl zu urteilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnisvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt. Mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt" [22]. Wenn Fuetscher „ein Sosein" bestimmt denkt aus dem Erfahrungsganzen, der Stellung des Einzelnen in der Totalität, so wiederholt er die Definition der Transzendentalphilosophie. Was er nicht wiederholt, ist, daß bloße Verhältnisvorstellungen „auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt . . . enthalten können, und nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt", - die nihilistischen Konsequenzen, auf die man sich im Begriff der physischen Essenz festlegt, werden also nicht angezeigt. Es wird der Eindruck erweckt, als stünde es gar nicht so kritisch um die gegebene Objektivität, daß es nötig wäre, auf die Subjektivität zu rekurrieren. Das heißt, es ist an die Stelle einer aus dem Subjekt begründeten Objektivität die anerkannte, aber bloße Meinung gesetzt, daß dem „Sein gegenüber dem Denken" der „Primat" zukommt[23]. Und zwar den jeweils geltenden Zufälligkeiten: „Auch hinsichtlich der Erkennbarkeit des Soseins, wie sie uns in der Klassifizierung und formalen Rangordnung der Dinge entgegentritt, finden wir den gleichen Primat des Seins gegenüber dem Erkennen als Grundlage der notwendigen Begreifbarkeit. Jegliches Sosein steht ja notwendig durch seine Eigenart in den entsprechenden formalen Beziehungen der Identität, Verschiedenheit, Ähnlichkeit, des Mehr oder Weniger an solchen Seinsbestimmungen zu seiner Umwelt . . . Nur dann und insoweit, als wir diese Umwelt und die formalen Beziehungen, in denen ein bestimmtes Sosein zu ihr steht (den formalen Seinsgrund) erfassen, ist das betreffende Sosein ... nach der Seinsordnung, der es angehört, actu erkannt" [24]. ober die Methode, die zu dessen Erkenntnis führen soll, erteilt Fuetscher die oft wiederholte Belehrung: „Wir unterscheiden durch Ver-

gleichen der verschiedenartigen Formalbestimmungen das Wesentliche vom Akzidentellen, das Gemeinsame, Beharrende vom Unterscheidenden und Wechselnden. So ordnen und klassifizieren wir die Dinge"[25].

Wenn geglaubt wird, erst das Denken trage durch Vergleichung und Abstraktion Unterschiede an die Dinge heran, so bleibt vom Ding nichts als die reine Identität oder die Problematik des Kantischen „Gegenstands überhaupt". Was der Suarezianismus als konkretes Ding ausgibt, ist in Wahrheit ein solches, das an sich rein punktuell — als „irreduktible Letztheit"[26] - konzipiert ist, insofern es erst durch seine Beziehung auf anderes ein Sosein gewinnen soll. Daher aber gehen Vergleichung und Abstraktion bei Fuetscher gerade nicht auf eine Ausschließung von Unterscheidendem, sondern auf ein Setzen von Unterschieden. In der Bedeutung des Setzens jedoch fügen sie sich in das Ganze der suarezianischen Metaphysik sinnvoll ein. Ihr Begriff vom Ding als einem an sich unterschiedslos Identischen läßt beide bloß in der Funktion des Setzens zu. Dann ist durchsichtig, wie Ordnung des Seins eigentlich nur Zustandekommen kann. Nämlich: daß sie in Wahrheit nur herzustellen ist, indem Denken vermöge seiner Spontaneität Ununterschiedenes gliedert, - und nicht, indem so getan wird, als ob es lediglich des Vergleichs eines bereits Gegliederten bedürfe[27]. Doch zeigt der Suarezianismus sich hier äußerst inkonsequent. Er ist zwar überzeugt, daß essentia, Individualität und existentia bloß verschiedene Aspekte des Denkens bezeichnen, aber verschweigt die Konsequenz, daß Denken dann das Sosein der Dinge setzt und es nur mit den Produkten dieser Setzung, etwa der Formel von der essentia physica, zu tun hätte.

Wie essentia und existentia bezeichnen nach der überwiegenden Meinung der Suarezianer auch die Begriffe Potenz und Akt nur verschiedene Aspekte, „unter denen unser betrachtendes Denken ein und dasselbe reale Ding" wahrnimmt[28]. Mit Bezug auf das, was in Form von Potenz und Akt als unterschieden gedacht wird, sei daher kein Schluß gestattet, daß auch in der physischen Ordnung, als der allein realen, solche Unterschiede bestünden. Derart würde nur dann legitim zu schließen sein, wenn der Parallelismus von Erkenntnis- und

Seinsordnung, welchen die Thomisten supponierten, tatsächlich existierte. Dessen Existenz wäre allerdings mit Recht in Frage zu stellen. Doch aus genau den entgegengesetzten Erwägungen. Bloße Parallelität von Denken und Sein genügt nicht für die Begründung der Möglichkeit von Erkenntnis [29]. Dazu taugt allein deren Identität in der Unterschiedenheit. Freilich würde statt eines Parallelismus nicht einfach nun sie vorauszusetzen sein, sondern eine Analyse der inneren Konstitution von Seiendem hätte dessen notwendige Einheit in der Unterschiedenheit mit der Subjektivität darzustellen. Sie ist weder von den Suarezianern noch den Thomisten je angestrebt worden. Der Suarezianismus hat vielmehr vom Vorwurf naiven Philosophierens sich stets freizuhalten versucht, indem er gegen den Parallelismus von Denken und Sein deren Divergenz vertrat. Indem er aber alle metaphysischen Sachverhalte in bloß logische umdeutete, um auf diese Weise den Bruch von Subjekt und Objekt aus bloßem Bewußtsein heraus zu bewältigen, machte er die Dinge zu etwas in sich völlig Unbestimmtem. Das Maß ihrer Potentialität, das feststeht, sofern sie als durch Potenz und Akt strukturiert vorgestellt werden, geriet mit ihrer metaphysischen Struktur in Wegfall. Sie, die keine aprioriischen Prinzipien mehr enthalten, durch welche sie an sich bestimmt wären, zerinnen ins Diffuse. Dadurch wird es unmöglich, noch einen Unterschied zwischen ihnen und dem Nichts anzugeben.

Die Aufforderung, die „Begriffsinhalte Sein und Nichtsein" zu vergleichen, um ihrer „Unvereinbarkeit" innezuwerden, schließt die andere in sich, anzugeben, worin der Inhalt von „Sein" besteht. Dies zu sagen aber hat der Suarezianismus durch seine Lehre von der Irrealität der Seinsprinzipien sich selbst die Möglichkeit entzogen. Wen immer man von seinen Apologeten zitieren mag, sie alle begnügen sich mit der bloßen Versicherung: „Aus dem Vergleich von Sein und Nichtsein" werde „unmittelbar und klar einsichtig, daß zwischen beiden ein unversöhnlicher Gegensatz" bestehe [30]. Aber dieser Gegensatz von Sein und Nichts, der in der Vergleichung beider unmittelbar „evident" sein soll[31], erscheint der Reflexion auf das Verglichene nicht ebenso evident. Das Seiende weist, wie Hegel bündig aussprach, keinen Unterschied mehr auf gegenüber dem Nichts, wenn ihm jene

inneren Bestimmungen entzogen werden, durch die es ein Seiendes wäre und nicht Nichts. „Sein, reines Sein, - ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Außen ... Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. - Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts" [32]. Dieser Konsequenz versucht der Suarezianismus sich durch die Verschanzung hinter Scheinargumenten zu entziehen. Etwa dem: „Eine begriffliche Schwierigkeit ergibt sich aus der Unbestimmtheit des Seinsbegriffs. Das reine Sein, sagt Hegel, ist die reine Unbestimmtheit und Leere. Darum ist es in der Tat nichts; denn das Nichts ist nichts anderes als die vollkommene Leere und Bestimmungslosigkeit. - Gewiß, der Seinsbegriff ist abstrakt, er sieht von allen näheren Bestimmungen ab; aber er behält doch diese eine Bestimmung, daß etwas ist"[33]. Wenn „von allen näheren Bestimmungen" des Seins abstrahiert wird, den physischen nämlich, mit deren „Summe" es nach Fuetscher „gegeben ist" [34], so bleibt nichts mehr übrig. Das übersieht J. de Vries, der sich die Bedeutung der inneren „Unbestimmtheit" des suarezianischen Seinsbegriffs noch nicht klar gemacht hat, sondern mit Fuetscher und anderen ganz harmlos bei der Behauptung stehen bleibt, daß erst „durch die abstrahierende Tätigkeit eine Vielheit unterschiedener Inhalte geschaffen wird, der *in* den Dingen selbst *nicht* eine gleichartige Vielheit entspricht" [35]. Er insistiert einfach auf der verschiedenartigen Bedeutung der Worte Sein und Nichts, in der falschen Meinung, es werde ein realer Gegensatz betrachtet[36]. Wird an diesem Schein nicht länger festgehalten, sondern die Diskrepanz der Worte und dessen, wovon sie reden, aufgedeckt, so könnte der suarezianische Seinsbegriff der Hegeischen Lehre von der Ungeschiedenheit des leeren Seins und Nichts sich nicht entziehen. Nur dogmatisch postuliert der Suarezianismus, daß die entscheidenden Sätze seiner Metaphysik ohne solche Hintergedanken

verstanden werden müßten. Es sind keine Hintergedanken, sondern, was so heißt, wird von der Sache erzwungen.

2. Der *Neutbomismus und die "Verdinglichung der essentia rei*

Das Verhältnis von Suarezianismus und Neuthomismus ist komplex und widerspruchsvoll. Ihre Differenz ist nicht zureichend bestimmt dadurch, daß der Neuthomismus naiv eine Parallelität von Sein und Erkennen supponiere, während der Suarezianismus sie als unkritisch verwerfe. Mit dieser, aus der Perspektive des Suarezianismus sich ergebenden Formel wäre der Antagonismus beider längst zu dessen Gunsten entschieden, wenn nicht die eigentlich trennenden Motive zentraler lägen. Das Problem, welches beide in erster Linie beschäftigt, ist nicht die Frage, ob Denken und Sein parallel geordnet seien oder nicht, sondern bezieht sich auf das Wesen des Seienden, des näheren die Bestimmung von essentia, principium individuationis und existentia. Und gerade hier sind es nicht sowohl Unterschiede in der philosophischen Substanz als solche der Doktrin, auf welchen der unversöhnliche Gegensatz beider beruht. Im Thomkmus gelten essentia, principium individuationis und existentia als innere Prinzipien des Seienden, die real im Sinne der Unabhängigkeit vom Denken sind. Im Suarezianismus dagegen können weder die Seinsgründe, noch deren Verhältnis, mehr in der thomistischen Bedeutung von Realität „real" heißen. Die metaphysischen Prinzipien des Seienden sollen lediglich verschiedene, in der Abstraktion herausgehobene Aspekte derselben Sache bezeichnen. Wenn dergestalt der Suarezianismus die Realität metaphysischer Wesenheiten und ein principium individuationis leugnet, so tut dies jedoch der Neuthomismus indirekt auch, nämlich durch seine Explikation der essentia metaphysica als „essentia actualis" und des principium individuationis, das er in die materia prima, ein constituens essentiae, verlegt. Das ist zu zeigen.

Die Ontologie der Hochscholastik mußte die Herrschaft an den Nominalismus abtreten, weil es ihr nicht gelungen war, das Problem der *Individuation des Wesens* zu lösen. An Versuchen, dies Problem

zu lösen, aber „stehen sich heute innerhalb der Scholastik im wesentlichen nur mehr die sogenannte suaresische und thomistische Auffassung gegenüber" [37]. Der Suarezianismus durchschlug einfach den gordischen Knoten, indem er „kein real-physisches Prinzip der Individuation" [38] mehr duldete. Der Neuthomismus hat dagegen an der Lehre des Thomas von der Quantität als causa formalis der Individuation festgehalten. Da es jedoch nicht die Quantität allein ist, der das Wesen seine Individuation verdanken soll, sondern die materia signata quantitate, ward es stets als „gravis difficultas" empfunden: „quomodo fiat signatio materiae". „Ut enim materia faciat formam esse hanc, oportet prius, saltem natura, materiam esse hanc: sed materia non recipit quantitatem, qua fit haec, nisi postquam recipit formam substantialem; ergo quantitas deberet esse simul prior et posterior forma substantiali" [39]. „Quod videtur absurdum", fährt Remer fort, ohne aber diesen Widerspruch aufzuheben. Auf der Suche nach der Möglichkeit eines unmittelbaren Verhältnisses von Materie und Quantität irrt der Neuthomismus hilflos um zwischen diesen Extremen, die er zu einem einzigen Prinzip der Individuation verbinden möchte. Dieses unmittelbare Verhältnis von Materie und Quantität wird bezeichnet als signatio, eine Bestimmung also, die der Materie zukommt und sie dadurch verändert. Statt nun aber auf die Suche nach den Seinsformen dieser signatio zu gehen, statt also die innere Konstitution des Seienden selber zu studieren, um an ihr die Richtigkeit des eigenen Seinsmodells zu erkennen, beeilte sich der späte Thomismus, einzig am Satz vom Widerspruch sich orientierend, sein Begriffsnetz dichter zu weben. Die Formel von der materia signata quantitate war also vor allem von jener widersprüchlichen Annahme zu befreien, derzufolge die „quantitas . . . simul prior et posterior forma substantiali" sein mußte. Dies ließ sich entweder erreichen, indem man die Individuation des Wesens ausschließlich in die Quantität verlegte, oder aber eine von sich aus individuelle Materie als principium individuationis in Ansatz brachte. Der Thomismus hat diese Alternative sozusagen politisch entschieden. Ständig auf der Flucht vor dem Vorwurf eines extremen Begriffsrealismus, wie er von den Nominalisten und Suarezianern [40] gegen ihn erhoben wurde, mußte

er bestrebt sein, der Individuation des Wesens jeden Verdacht einer Äußerlichkeit zu nehmen. Man ließ daher die Materie immer mehr von sich aus „capax huius quantitatis" sein und ihr schließlich alle Leistungen der Quantität in Form von „dispositiones praeviae" (Gredt) [41] an sich zukommen. Eine Materie nämlich, die von sich aus „capax huius quantitatis" ist, die somit ihre Beziehung zur Quantität selbst zu begründen vermag, kann nicht mehr völlig unbestimmte materia prima sein, sondern muß schon all jene dispositiones enthalten, die ihr eigentlich erst durch die Quantität zukommen sollen. Denn um sich auf eine „quantitas haec" final beziehen zu können, muß sie schon materia haec, individuierte Materie sein; als völlig unbestimmte materia prima vermöchte sie sich nur auf eine ebenso indifferente Ausdehnung zu beziehen. Damit aber wird die Quantität als causa formalis der Individuation nahezu überflüssig. Denn nun ist ja nicht mehr sie es, welche die Individuation der Materie konstituiert, sondern dies besorgt eine der Materie innewohnende exigentia huius quantitatis. „Materia signata quantitate ante receptionem formae est individua per seipsam exigitive et mere potentialiter tamquam causa materialis. In virtute dispositionum praeviarum tamquam pura potentia transcendentaliter refertur ad quantitatem, et ita est signata seu divisa ... Tota igitur individuatio, q*uae materiae ex seipsa convenit*, relatio transcendentalis est, quae nullum actum superaddit materiae, sed relinquit eam in pura potentialitate sua" [42]. Eine materia, die durch dispositiones praeviae bestimmt ist, ist keine potentia pura mehr. Gredt ist zu dem Widerspruch gezwungen, sie beides zugleich sein zu lassen, um sowohl den Forderungen der mittelalterlichen Tradition wie auch denen der via moderna genügen zu können. Mit einer — im Sinne der letzteren - „ex seipsa" individuierten Materie wird aber nicht nur ein von sich aus Individuelles als ultima ratio des Wesens behauptet, sondern die essentia kann keine essentia communis mehr sein. Es gibt keine andere als „essentia actualis". Läßt doch die Unterstellung der durch „dispositiones praeviae" bestimmten Materie, eines constituens essentiae, als Individuationsprinzip das Wesen als etwas aus sich selber Individuelles erscheinen. Es wird zum „ens", zur „essentia actualis", der nichts fehle als die Existenz, von der sie real

distinkt sein soll[43]. Wohlweislich kümmerte sich der Neuthomismus nicht um die Konsequenzen seiner Lehre von der Individuation, sondern blieb bei deren Thesis stehen. Sonst hätte er sich plötzlich in für ihn bedenklicher Nähe zu den Suarezianern und Nominalisten wiedergefunden.

Mit der Behauptung „in conceptu . . . adaequato eius (sc. essentiae) continentur omnia praedicata essentialia et etiam differentia numerica" [44] wird nämlich die opponierende Grundthese des Nominalismus, daß alles a parte rei individuell sei, indirekt zugegeben. Der Neuthomismus, der gegen alle nominalistische Philosophie die Realität der metaphysischen Wesenheiten verkündet, kann diese nur retten, indem er jeglichen begrifflichen Unterschied zu den entia fallen läßt[45]. Mit der Konstruktion der „essentia actualis" beugt er sich der herrschenden Meinung, daß nur etwas Individuelles, ein ens, möglich und wirklich sein könne. Durch die Bestimmung der Materie als Individuationsprinzip hat er sich zwar vom Verdacht eines extremen Begriffsrealismus befreit, verfiel damit aber dessen genauem Gegenteil, dem Nominalismus[46]. Die systematische Lücke zwischen essentia und res, die Thomas dialektisch zu schließen versuchte, findet sich im Sinne des Nominalismus und Suarezianismus beseitigt. Zwar spricht der Neuthomismus gegenüber dem Nominalismus und Suarezianismus von einem Individuationsprinzip, wonach essentia, principium individuationis und res Verschiedene wären; aber indem er dies Prinzip ausschließlich in die materia prima als einen konstitutiven Grund des Wesens verlegt, das Wesen also rein aus sich selbst individuell sein läßt, macht er es zugleich überflüssig und nimmt die Unterscheidung zwischen essentia und res zurück. War es in Thomas' Begriff einer essentia singularis, der aristotelischen Verschränkung von οὐσία und τόδε τι, ein Festhalten der Identität und zugleich der Differenz von Allgemeinem und Besonderem, so verschleift der Neuthomismus in der von sich aus individuellen Wesenheit die Differenz, um - am Ende nur aus Respekt vor der großen Tradition der Unterscheidung? - nachträglich das Ding wieder zu verdoppeln: als essentia und res. An die Stelle der Vermittlung beider, die Thomas für seine Zeit leistete, und die es für die heutige nicht minder zu leisten gälte, tritt das un-

durchsichtige Wort „essentia actualis" - ein rechter Wechselbalg, je nachdem res oder essentia.

Der Nominalismus hatte Wesenheit und Ding sehr wohl auseinander gehalten - nämlich als Wort und Sache - und so eine wenigstens rein negative Definition der res und somit der Objektivität aufrechterhalten; während der Neuthomismus die Wesenheit zu einem Paradoxon macht, einer Wesenheit, die zugleich ein Seiendes sein soll. Daraus resultiert die Verlegenheit, in die Scholastiker stets geraten, wenn sie gegenüber der Transzendentalphilosophie das Allgemeine nicht aus der Subjektivität, sondern aus einer ontologischen Wesenheit erklären wollen. Denn als bloße Verdoppelung eines (seiner Akzidentien und der Existenz entäußerten) singulären Seienden begründet sie keine Allgemeinheit. Die These, daß das universale directum nicht bloßer flatus vocis, sondern etwas in den Dingen sei, bedarf zu ihrer Einlösung, daß die Individuation des Wesens aus einem nachgeordneten Prinzip erfolgt. Wesenserkenntnis wird unmöglich, wenn das Wesen aus sich selber individuell ist. Nach der Abstraktion ihrer „wirklichen Existenz" bleibt von einer an sich individuellen Wesenheit nicht „reine Wesenheit in idealer Weise übrig" [47], sondern ein durch und durch Individuelles, dem aus dem bloßen Entzug seiner Wirklichkeit keine Allgemeinheit zuwächst. Das allgemeine Wesen aber kann dann gegenüber jeglichem Individuellen nur noch etwas Nachträgliches: nur ein subjektiver Begriff noch sein. „Realismus" ist deshalb der Neuthomismus höchstens insofern, als er in den selber schon nicht mehr einwandfrei objektiven Sachen das reale Korrelat seiner Metaphysik hat. Sie ist der Abdruck einer Welt, in der nur Individuelles noch als real gilt, ohne daß solchem Individuellen mehr an Individualität zugestanden würde als seine numerische Verschiedenheit.

Wie kein anderes philosophisches System hat das neuthomistische sich mit dem Ansich der Dinge gleichgesetzt, das es auszudrücken beansprucht. Aber es ist nur deren zweite, von der Philosophie selbst hervorgebrachte Natur, auf die es sich bezieht. Die volle Reduktion der Wirklichkeit auf Philosophie ist jedenfalls vorausgesetzt, wenn etwa Gredt die begriffliche Verschiedenheit von essentia und existentia

ohne weiteres hineinverlegt ins Begriffene, derart, daß essentia und existentia real verschieden seien, weil „alterum non includitar in conceptu adaequato alterius" [48]. Durch seine Polemik gegen die nominalistische Tradition hat der Neuthomismus sich stets darüber hinwegzutäuschen versucht, daß er es ebenfalls und erst recht nur mit höchst subjektiven Kategorien zu tun hat.

METAPHYSIK ALS SYSTEM DER ONTOLOGIE

Ein philosophisches Denken, das auf seine historischen Bedingungen, seine Stellung in der Totalität dessen, was ist, reflektiert, wird seine Kategorien nicht als vom konkreten Prozeß des Denkens und der lebendigen geschichtlichen Erfahrung abgelöst, als absolut gültig unterstellen. Um nicht im Schema zu erstarren, muß es sie in ihrer Vermittlung begreifen. Denken, das so sich entfaltet, erstrebt eine konkrete Einheit, in der „der Gegensatz des Bewußtseins von einem subjektiv für sich Seienden und einem zweiten solchen Seienden, einem Objektiven, als überwunden . . . gewußt wird" *.

Die Vermittlung von Subjekt und Objekt, die die europäische Philosophie in Hegel erreicht hatte, wollte die neuscholastische Metaphysik - wie die restaurativen Philosophien der vergangenen hundert Jahre überhaupt - rückgängig machen. Die Entscheidung für das Sein, dem der Primat zufallen sollte, geriet ihr aber nicht als Realismus, sondern kehrte in ihrem System sich gegen sich selber. Die Resultate, zu denen die Explikation des Verhältnisses von essentia und res sie gelangen ließ, sind denen des mittelalterlichen Nominalismus nicht unähnlich. Ihr Subjektivismus, den sie sich selbst nie eingestand, ist indes nicht bloß von Kritikern der Neuscholastik, sondern auch von katholischen Ontologen erkannt worden. Sie sehen den Grund für den Subjektivismus der neuscholastischen Metaphysik darin, daß sie auf eine ontologische Begründung des Seienden weithin verzichtete. Ihre eigene Aufgabe erkennt die moderne katholische Ontologie deshalb in der Fundierung des Seienden im „Sein" der constitutiva entis. Wie begründen die constitutiva entis „in ihrer Mehrheit und Verschiedenheit das Seiende und seine Einheit? Wie kann Mehrheit (Unterschiedenheit) Einheit (Ununterschiedenheit) konstituieren? Wie in ihr

sein? Wenn die konstitutiven Gründe in sich selbst verschieden sind — und sie sind es —, dann muß auch das durch sie konstituierte Seiende in seiner Einheit nicht bloß Mehrheit (Unterschiedenheit), sondern auch Verschiedenheit aufweisen. Wie ist dies möglich?" [2]. Dies sind die Probleme, welchen sich Nink bei seinem Versuch einer neuerlichen Entfaltung der philosophischen Grundgedanken der scholastischen Metaphysik gegenüber sah. Wie die moderne Ontologie und die Neuscholastik behauptet auch er, daß die inneren Seinsgründe einer Sache nicht als solche, getrennt voneinander existieren, sondern daß sie nur in der sie umgreifenden Einheit der Sache sind. Welche Art von Sein charakterisiert aber die constitutiva entis im Gegensatz zu dem von ihnen begründeten Seienden? Wie stehen sie in ihm zueinander, wie ist die Essenz mit den anderen Seinsprinzipien zur Einheit des existierenden Seienden vereinigt? Was ist unter dem ihnen zugeschriebenen „Begründen" zu verstehen? *

Wie für die neuscholastische Metaphysik, aus der er herkommt, steht für Nink einerseits fest, daß das Seiende „der letzte und tiefste Begriff der Philosophie ist, und es kann nichts geben, was nicht ein Seiendes wäre" [3]. Andererseits aber macht er sich klar, daß es, um das Seiende in seiner inneren Struktur zu erklären, Erklärungsgründe braucht, und daß diese Erklärungsgründe als vom Seienden unterschieden gedacht werden müssen. Von den Gründen, aus denen das Seiende sich konstituiert, heißt es: „. . . alles Wirkliche ist spezifisch bestimmt, ist singulär, und zwar in dieser Weise singulär. Nur spezifisch-inhaltlich bestimmte Einzelseiende, und zwar durch das Diesessein determinierte Einzelseiende können existieren, weil die innere

* Kein moderner Denker hat klarer als Nink gesehen, daß ohne die Erkenntnis realer Gründe das Seiende in sicli selber als nichtig erscheinen maß. Er allein stellt in seiner Ontologie das Problem der Identität in der Verschiedenheit von constitutiva entis. In der Tat sind die aprioriscben Gründe des Seienden, wie Nink es lehrt, nur möglich in ihrer Identität. Indem jedoch Nink die Identität der Verschiedenheit ontologisch nachordnet und somit ein natura prius der Verschiedenheit der constitutiva entis annimmt, entsteht das Problem, das hier zu entfalten versucht wird. Die Differenz der dabei auftretenden Motive von den Ninkschen vermag nichts an der Bedeutung zu ändern, die Ninks Denken für die gesamte moderne Forschung auf diesem Gebiet beanspruchen darf.

Möglichkeit und das Dasein eines Seienden seine spezifisch-inhaltliche Wesenheit, seine Singularität und sein Diesessein logisch voraussetzen" [4]. Es sind also die folgenden Seinsgründe zu unterscheiden: Erstens die *Wesenheit* des Seienden. Zu ihr tritt hinzu, als nähere Bestimmung, die *Singularität,* die die Essenz zur Essenz eines Einzelnen macht. Durch die weitere Bestimmung des *Diesesseins,* der haecceitas, ist das Seiende als *dieses* konkrete Seiende festgelegt. Die *Existenz* schließlich ist das Prinzip, durch das Diesesseiende existieren. Als die constitutiva entis, die selber keine entia sind, sind „Wesenheit", „Singularität", „Diesessein" und „Dasein" nichts außerhalb ihres Subjekts, des Seienden. Wenn sie von ihm abgetrennt werden, verfallen sie der nominalistischen Kritik. Wer so sie festhalten möchte, macht mit Platon den Fehler, den Ideen, anstatt dem Seienden, Existenz zuzuschreiben. Doch sind sie in sich selber auch nicht einfach nichts. Ontologische Konstitution bedarf nach Nink vielmehr realer Gründe, mit unaufhebbarer Unterschiedenheit voneinander und vom Seienden, und andererseits ihrer Identität, in der allein sie real sein können. Aus der Zusammengehörigkeit von Identität und Verschiedenheit der constitutiva entis begreift er die neuthomistische und suarezianische Metaphysik von essentia und existentia als Aspekte eines umfassenderen Ganzen: „Die Thomisten sprechen, die formale (innere) Verschiedenheit der essentia und existentia betonend, von einer distinctio realis zwischen den beiden Teilprinzipien derselben res, während die Suarezianer, die tatsächliche, reale Identität der essentia und existentia hervorhebend, von einer distinctio rationis cum fundamento perfecto sprechen" [5]. Die Vereinigung der beiden Aspekte — Identität und Verschiedenheit der constitutiva entis — soll den Ausweg aus der verhängnisvollen Alternative einer Irrealisierung oder Hypostasierung der Seinsgründe, an der Suarezianismus und Neuthomismus gescheitert waren, bieten. Der Suarezianismus wollte den Chorismos zwischen essentia und res beseitigen, indem er die essentia metaphysica zum „ens rationis" herabsetzte; der Neuthomismus spreizte sie dagegen zur „essentia actualis" auf. Beide Konstruktionen beugen sich dem Satz vom Widerspruch. Ober ihn hinauszugehen und essentia communis und res singularis als in sich dialektische Momente

ihrer Einheit zu explizieren, wagt aber auch Nink nicht. Das erklärt, warum er auf die skotistische haecceitas als Individuationsprinzip zurückgreifen mußte. Sie soll die Systemlücke zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen schließen. Die essentia metaphysica wird nach Nink durch Singularität und haecceitas in der realen Identität mit ihnen individuiert. Aus dieser Identitätsbeziehung soll die konkrete res als „logische Folge" erwachsen. Die Ineinssetzung von essentia und Singularität läßt deren Identität in Gegensatz zur bloßen tautologischen Identität treten. Andererseits soll die Rede von der Identität in der Verschiedenheit der constitutiva entis nicht im Sinne Hegels verstanden werden. „Der Begriff ‚Identität in der Verschiedenheit' oder ‚im Gegensatz' ist bei Hegel so verstanden, daß jede Bestimmung des Seins und Denkens durch ihre entgegengesetzte das sei, was sie ist, und von dieser in ihrer Entgegensetzung zwar unterschieden, aber zugleich mit ihr identisch sei. In diesem Sinn ist der Begriff nicht annehmbar. Einen wesentlich anderen Inhalt aber hat ‚Identität in der Verschiedenheit', wenn wir vom Seienden (ens constitutum) zu seinen inneren konstitutiven Gründen zurückgehen. Kein Seiendes nämlich ist ein bloß Tatsächliches, ein alogisches oder sinnfreies Faktum, vielmehr ist jedes in verschiedener Hinsicht sinnerfüllt. In erster Linie aber ist jedes Einzelseiende - worauf es hier, in der Abgrenzung gegen den Hegelschen Begriff der ‚Identität in der Verschiedenheit', ankommt - ein principiatum, nämlich die logisch notwendige Folge, die mit dem realen Identischsein seiner inneren, formal verschiedenen, vorindividuellen konstitutiven Gründe, Wesenheit und Singularität, gegeben ist. Und jedes Daseiende ist eine logisch notwendige Folge, die mit dem realen Identischsein des Seienden mit seinem Dasein gegeben ist. Die inneren formal verschiedenen konstitutiven Gründe sind nämlich konstitutiv nicht für sich allein und auch nicht in irgendeinem Zusammensein und -begründen, sondern nur in ihrem realen Identischsein miteinander, woraufhin sie selbst mit ihren Eigentümlichkeiten innerlich hingeordnet sind. Mit ihrem realen Identischsein ist aber das Seiende selber gegeben; es ist also eine logisch notwendige Folge. Reale Identität der formal verschiedenen Seinskonstitutiva bezeichnet mithin eine dem Seienden als solchem und darum jedem

Seienden wesentliche und innerliche, logisch vorgeordnete, nicht weiter rückführbare Beziehung . .. Die Konstitutiva selber aber werden weder ineinander noch in ihr Gegründetes verwandelt; sie sind nicht ineinander aufgehoben, verschwinden nicht ineinander, ihr Sein besteht nicht im principiare, sondern hat das principiare zur logisch notwendigen Folge; das Gegründete (das Seiende) geht nicht aus ihnen hervor; vielmehr bleiben sie in ihrer formalen Verschiedenheit im Gegründeten (dem Seienden) und sind zugleich real identisch" [6]. Es hieße Nink mißverstehen, würde die Identität in der Verschiedenheit der Gründe im Begründeten als Dialektik von Grund und Begründetem aufgefaßt. Wohl gründet das Seiende in der Identität seiner Gründe, aber diese „sind" nicht als ihr Begründetes. Die constitutiva entis bleiben auch in ihrer Identität voneinander verschieden, es kommt nicht, wie in Hegels absoluter Idee, zu ihrer, wie sehr auch vermittelten Ineinssetzung. Nur bleibt zu fragen, ob es möglich ist, einerseits die constitutiva entis als identisch zu behaupten, andererseits aber diese Identität nur als eine ihnen selbst gegenüber nachträgliche, als „natura posterius" gegenüber ihrer Verschiedenheit, gelten zu lassen. Mit anderen Worten: setzt die Verschiedenheit der constitutiva entis nicht ebensosehr deren Identität als ihren Möglichkeitsgrund voraus wie umgekehrt diese jene?

„Von dem Verhältnisse der Unmittelbarkeit und Vermittlung .. . ist… darauf aufmerksam zu machen, daß, wenn beide Momente auch als unterschieden erscheinen, keines von beiden fehlen kann, und daß sie in unzertrennlicher Verbindung sind" [7]. Auch Nink spricht von einer Untrennbarkeit von Identität und Verschiedenheit der constitutiva entis, jedoch im Unterschied zu Hegel nur von einer empirisch-zeitlichen, nicht aber logischen. „Die konstitutiven Seinsgründe Durchdrängen' und ‚vermischen' sich nicht gegenseitig', ‚wechseln' sich nicht Aneinander um', sondern bleiben in ihrer formalen Verschiedenheit im Gegründeten (dem Seienden) und sind natura posterius zu ihrer formalen Verschiedenheit real identisch" [8]. Danach sind die constitutiva entis - obgleich keine entia - „natura prius" getrennt, unabhängig voneinander, um erst „natura posterius" in Beziehung zu treten. Das bedeutet eine nicht weniger radikale Verselbständigung,

als wenn die Priorität ihrer Verschiedenheit gegenüber ihrer Identität eine zeitliche wäre. „Wie das Seiende, Konstituierte", heißt es in der „Grundlegung der Metaphysik", „in erster Linie die Substanz, absolutes Sein - nicht bloße Beziehung - ist, so ist vorgängig und als innerer Grund dazu das Sein der constituentia - zutiefst, allen anderen konstitutiv vorgeordnet, das Wesen des Seienden und kontingent Seienden - absolutes Sein, nicht bloße Beziehung und nicht bloßes Konstituieren oder Begründen; allerdings absolutes Sein, das, nachfolgend, natura posterius zu seinem absoluten Sein und durch dieses, wesensnotwendigerweise Beziehungen begründet und begründend innehat" [9]. Die Intention, die constitutiva entis nicht in ihren Beziehungen aufgehen zu lassen, bekundet zwar die tiefe Einsicht, daß eine Identität ohne Verschiedenheit allen Sinn verlöre; freilich: „indem die Form der Unmittelbarkeit als der Form der Vermittlung entgegengesetzt festgehalten wird, so ist dieselbe hiermit einseitig und diese Einseitigkeit teilt sich jedem Inhalt mit, welcher nur auf diese Form zurückgeführt wird" [10]. Als „in sich selbst bestimmt" [11] gedacht nehmen die constitutiva entis die Form reiner Unmittelbarkeit, abstrakter Identität mit sich selber an. Nach Ninks Worten sind sie „zuerst in ihrem absoluten Sein (infolgedessen dann aber auch in ihren Beziehungen) natura prius verschieden voneinander, natura posterius auch bezogen aufeinander und identisch miteinander, vorgängig (seinslogisch früher) dazu, daß sie das Seiende konstituieren" [12]. Durch diese abstrakte Beziehung der Konstituentien auf sich selbst wird nicht nur ihre Identität, in der sie das Seiende begründen sollen, unerklärbar, sondern auch ihre Nichtidentität scheint willkürlich gesetzt.

Die Bestimmungen, durch die sie sich unterscheiden, können die constitutiva entis nämlich nicht enthalten, solange sie als voneinander isoliert gedacht werden, sondern gerade dank ihrer Verschiedenheit als sich durchdringende Momente. Sie sind, was sie sind, nur füreinander. Weder die essentia noch sonst ein Konstitutionsgrund vermag sich „sinnvoll-final" auf einen anderen zu beziehen, wenn dieser nicht bereits konstitutiv für ihn ist: für seinen Logos und sein Telos. Ebenso könnte ihre Finalität auch nicht damit als ontologische Kate-

gorie ausgewiesen werden, daß gesagt wird: Wesenheit, Singularität und Existenz seien constitutiva rei und als solche durch ihr Subjekt, die res, aufeinander bezogen. Denn ihm wird konstitutive Bedeutung für den Logos der constitutiva ja noch weniger zugestanden als ihrer Beziehung zueinander. Es soll reines constitutum, das heißt in keiner Weise konstitutiv für seine Gründe sein. Wie aber soll bei dieser Isolierung der Konstituentien, ihrer Einschränkung auf sich, das Seiende aus ihnen hervorgehen, wie mehr sein können als die Summe unmittelbarer Entitäten? Um einer Dialektik der Gründe im Begründeten, ihrer Herabsetzung zu Momenten, zu entgehen, setzte Nink ihrer Identität durch ein „natura prius" ihre Verschiedenheit abstrakt entgegen. Er hypostasierte sie [13]. Aber das Seiende, dem er dadurch eine stabile Begründung verschaffen möchte, bekommt gerade dadurch einen Schein von Grundlosigkeit: als nachträgliche, nicht aus den Gründen selbst hervorgehende Einheit.

Das geheime Modell, an dem die Behauptung, daß die Verschiedenheit der Seinsprinzipien vor ihrer Identität den Vorrang habe, sich orientiert, ist die scholastische Lehre von der Priorität des Seienden vor der Erkenntnis Nink, der an der traditionellen scholastischen Scheidung von Subjekt und Objekt festhält, möchte - ihr entsprechend - die Beziehungen der Seinsgründe zueinander und zum Seienden aus ihrem „absoluten Sein" erklären. Die Leistungen des „abstraktiv-intellektiv" erkennenden Subjekts werden in keiner Weise als konstitutiv für die Struktur seines Gegenstandes erachtet; die constitutiva entis, heißt es, seien „in sich selbst, vorgängig zu unserem Erkennen, mithin real unterschieden und formal-inhaltlich verschieden, natura posterius dazu aber real identisch und dadurch eins" [14]. Mit derselben Unbedingtheit, mit der die Transzendentalphilosophie voraussetzt, daß alles, was an Objektivität in der Natur sich findet, der Subjektivität entstamme, postuliert die Ninksche Ontologie, daß die erkennende Vernunft am Zustandekommen von Objektivität unbeteiligt sei[15]. Beide Fehler haben dieselbe Quelle: den Chorismos, die Wasserscheide von Subjekt und Objekt. In entgegengesetzter Richtung wie der Kantische Idealismus fortschreitend, gelangt Nink zu einem Stillstand der geistigen Bewegung, der sich in dem Satz spiegelt: „Das System

der Begriffe, Urteile und Schlüsse drückt das System des Seienden sowie seiner absolut notwendigen Beziehungen und Vollkommenheiten aus" [16]. Sowenig der Nachweis erbracht werden könnte, daß Denken im Denken von etwas es nur mit sich selbst zu tun habe, sowenig ließe sich nachweisen, daß die Gegenstände so, wie sie im Denken erscheinen, auch unabhängig vom Denken sind: daß „das System der Begriffe, Urteile und Schlüsse" unmittelbar eins sei mit dem, was ist. Ein solcher Beweis müßte dartun, daß das „Ansichsein" des Seienden, indem es gedacht wird — und nur insofern wissen wir von ihm —, vom Denken unabhängig sei. Das ist aber logisch unmöglich. Ebenso kann auch die Priorität der Verschiedenheit, des Ansichseins, gegenüber der Identität der constitutiva entis nur behauptet, nicht aber bewiesen werden. Das Ansichsein der Konstituentien besagt, daß sie unabhängig voneinander und vom menschlichen Denken ein Bestehen haben. Für das Denken bedeuten Verschiedenheit und Identität der Seinsgründe aber nur insoweit etwas, wie sie als aufeinander Bezogene gedacht werden. Sie sind nichts an sich, sondern bloße Momente ihrer denkend sich entfaltenden Synthesis, aus der sie als Vermittelte hervortreten. Es ist eine Reflexionsbewegung, in der sie sich gegenseitig Grund und Begründetes sind. Werden sie aus ihr herausgesprengt und hypostasiert, so läßt sich nichts Vernünftiges mehr über sie aussagen. Um ihrer Intelligibilität willen ist daher erfordert, daß jedes der Momente zum anderen wird. Es muß für die Reflexion gleichgültig werden, von wem sie als dem Begründeten ausgeht und bei wem sie als seinem Grunde anlangt. Aber sind Reflexionen dieser Art überhaupt zuständig für etwas, das als constitutiva entis, als metaphysische Gründe des Seienden bezeichnet wird? Dem Räsonnement gegenüber werden seine Vertreter stets das Argument vom Vorrang des Ontologischen bereithalten. Gesteht man dies zu, wodurch wären sie dann als das Apriori des Ontischen bestimmt? Was ist der Grund des Grundes? Da die constitutiva entis das, was sie sind, nicht als Reflexionsbestimmungen sein sollen, sondern an sich, findet auch die Ontologie ihren sichersten Grund in der Tautologie. „Das Sein der konstitutiven Gründe ist natura prius Sein und erst in wesensnotwendiger Folge (natura posterius) Grund. Dem Grundsein der constituentia ist ihr Sein, zutiefst das

Sein und Wesen des Seienden ontologisch vorgeordnet" [17]. Ihr „Sein" wird zum „tiefsten Grund der Seinskonstitution" [18]. Es „stellt jenes innere Prinzip dar, das allen Seinsgründen (und -folgen) konstitutiv innerlich vorgeordnet ist. Was daher vom Sein als solchem gilt, dies gilt absolut ausnahmslos von jedem Seienden und Seinssachverhalt, von jedem Grund, Begründen und Begründeten" [19]. Vom „Sein als solchem" aber „gilt" vorab, daß es nichts gibt, was ihm „vorgeordnet" wäre. Es fungiert „vielmehr selbst" als „das innerste begründende Prinzip, dem nicht bloß das Seiende, sondern auch die konstitutiven Gründe jedes näher bestimmten Seienden, Diesesseienden und Daseienden - spezifische Natur, Singularität, Diesessein und Dasein - ontologisch nachgeordnet sind" [20]. Das darf wiederum nicht so verstanden werden, als ob es in seiner Funktion, „Grund" des ihm „Nachgeordneten" zu sein, sich erschöpfte. Gerade einer Dialektik, in der beiden Seiten die Funktion des Grundes wie die des Begründeten zufällt, in der beide in der Identitätsbeziehung von Grund und Begründetem ihr Wesen haben, soll „Sein" enthoben sein. Nink spaltet eben darum die „Gründe" auf in ein Ansich, in dem sie nur „Sein" sind, und in ein Gründen, das ihnen erst als „logische Folge" zukommt[21]. Die Möglichkeit von Ontologie reduziert sich damit auf diese Distinktion. Es wäre also das „Verhältnis" des „Seins" in seinem Ansichsein zu sich selbst als „Grund" stringent zu entfalten. Von dieser Beziehung aber, die Ontologie, um ihre Möglichkeit darzutun, ebensosehr braucht wie die Unmittelbarkeit von Sein, ist nichts als die Faktizität eines „Vorher-Nachher" bekannt. Nink gesteht denn auch: „Das Seiende hat seine inneren Gründe. Seine inneren Gründe haben ihr Sein. Ihr Sein aber ist in wesensnotwendiger Folge Grund. Schon dieses ursprüngliche Verhältnis von Sein und konstitutivem Grund läßt sich nicht vollkommen begreifen" [22]. Die Unbegreifbarkeit der Beziehung von „Sein" und „Grund" liegt nach Nink nicht an der Sache selbst, sondern an der Ontologie.

Nink hat mit der logischen Priorität des Seins gegenüber allem, was überhaupt ist, reine Identität zum absolut Ersten gemacht. Seine Rede von der Identität in der Unterschiedenheit der constitutiva entis klingt dialektisch und meint doch das Alte: den Primat der reinen Identität[23].

„Wenn das (jedes) Seiende eine Einheit ist — und dies ist es —, dann muß natura prius dazu sein inneres Wesen in seinem Sein und Begründen eins sein. Wenn nämlich das Wesen des Seienden nicht zutiefst eins - richtiger: Prinzip seiner Einheit - wäre, niemals könnte das Seiende selbst eins und Prinzip seiner Einheit sein"[24]. Das Seiende, dessen Einheit sich nicht im Obergang der Gründe ineinander konstituieren soll, versinkt in der Einheit des reinen Seins. Gerade diese Einheit hat aber die Möglichkeit eröffnet, die scholastische Metaphysik als ein „System der Ontologie" zu konzipieren. Es verspricht nicht weniger als die Deduktion dessen, was ist, aus dem „Sein". Nink hat eine solche Deduktion zwar niemals zu leisten versucht, aber indem er es unternimmt, Seiendes auf das Sein, als seinen letzten Grund, zurückzuführen, postuliert er, als Bedingung der Möglichkeit der eigenen wie der scholastischen Metaphysik überhaupt, das Programm der Fundamentalontologie, in der die Deduktion der Mannigfaltigkeit des Seienden aus dem „Sein" zentral steht.

SEIN UND SEIENDES IN DER FUNDAMENTAL-ONTOLOGIE

„In der Frage, was das Seiende als ein solches sei, ist nach dem gefragt, was überhaupt das Seiende zum Seienden bestimmt". Heidegger nennt „es das Sein des Seienden und die Frage nach ihm die Seinsfrage. Sie forscht nach dem, was das Seiende als ein solches bestimmt. Dieses Bestimmende soll im Wie seines Bestimmens erkannt, als das und das ausgelegt, das heißt begriffen werden. Um aber die wesenhafte Bestimmtheit des Seienden durch das Sein begreifen zu können, muß das Bestimmende selbst hinreichend faßbar, das Sein als solches, nicht erst das Seiende als solches, muß zuvor begriffen werden. So liegt in der Frage τί τὸ ὄν; (was ist das Seiende?) die ursprünglichere: Was bedeutet das in jener Frage schon vorverstandene Sein?" [1]. Das Thema der Fundamentalontologie ist das „Sein" an sich selber: das ontologische Fundament aller Gegenständlichkeit, die „letzte Einheit ohne Differenz, selbst ohne ontologische", oder auch: „Seinsmeinung . .. plus Seinsgemeintes" [2]. Für sie ist „das Sein ... kein Erzeugnis des Denkens", „wohl dagegen . . . das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins" [3]. Als „letzten Grund alles Erkennendseins" bezeichnet darum Müller „die transzendentale immer und je mit dem Menschsein schon gegründete Seinsmeinung selbst, das Sein als ens commune, als dauernd aktuelle leere Meinung von allem schlechthin" [4]. Reine Objektivität soll jener „leeren Meinung von allem schlechthin" zukommen, weil „dem Anspruch von Sein sich nichts entziehen" könne: „Indem im Istsagen alles ohne Ausnahme getroffen ist, erweist sich die transzendentale Antreffbarkeit von allem, das heißt die Erkennbarkeit als ein Grundcharakter des Seienden selbst, für die ein Prinzip in ihm selbst vorhanden sein muß" [5]. Scholastisch hatte bereits Heidegger in „Sein und Zeit" argumentiert: „Das Sein als Grundthema der

Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine (Universalität' ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegt über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. Sein ist das transcendens schlechthin" [6]. Aus der Allgemeinheit von „Sein" hätte seine Unabhängigkeit vom Denken zu folgen: „Wenn auch in dieser jedes immer und immer wieder überschreitenden Meinung nichts Konkretes mehr gemeint und mit diesem Sein als Meinung erkannt ist: als der unbeschränkteste Kreis, den dies transzendentale Seinsmeinen um alles Gemeinte schlägt, gibt dieses Meinen und Sein in seiner Transzendentalität alles Gemeinte sich selbst zurück und befreit es daraus, nur Moment meiner Subjektivität zu sein" [7]. Die Argumentation: im Meinen gemeintes Sein sei nicht bloße Meinung, es gehe nicht auf im Meinen, weil Sein, weiter als alles Meinen, selbst dieses noch unter sich befasse, möchte darüber hinwegtäuschen, daß Sein nur etwas bedeutet im Meinen. Würde selbst zugestanden, daß das Sein selbst den Akt des Meinens noch umfaßt — als ein selber nur im Meinen von Sein Gemeintes, gilt und bedeutet Sein doch nur im Rahmen des Meinens. Es kann, wenn es nicht formale, inhaltlich unerfüllbare Kategorie bleiben soll, vom Akt des Meinens nicht gelöst werden. Wird es dennoch von ihm abgetrennt gedacht, um rein von sich her zu bedeuten, so läßt sich nichts mehr von ihm aussagen. Das Obermaß an Objektivität, das ihm zugesprochen wird, läßt diese in ihrer ganzen Leerheit hervortreten: „als leere Meinung von allem schlechthin". Nur vermöge eines quid pro quo: indem nämlich moderne Ontologie die Bedeutung, die dem Sein als Gemeintem zukommt, ihm selbst unterschiebt, ist Sein auch ohne meinende Subjekte bedeutend. Willkürliche Abspaltung, Subjektivität also, erweist damit sich als ihr principium vitale. Ontologie vermag das Sein anders denn als vom Seienden her gar nicht zu konzipieren, aber sie unterschlägt eben diese seine Bedingtheit. Das zeigt am drastischsten die Isolierung der Kopula, des Urteils-Ist, dem nicht nur Bestimmtheit an sich, sondern darüber hinaus sogar die Funktion des Objektivierens von Subjekt und Prädikat zugesprochen wird. „Das Sein, das Istsagen allein objektiviert; und es objektiviert jede subjektive Bestimmung, weil es sie auf das universal-transzendentale

„das Sein . .. kein Erzeugnis des Denkens", „wohl dagegen . .. das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins" (s. o.) ist, nicht gelöst, sondern übersprungen [14]. Sie wird abgewälzt auf das „Sein",über das philosophiert wird, gleich als ob dieses schon Autorität genug sei und die philosophische Veranstaltung gar nicht erst nötig wäre. Die „Entscheidung" für das Sein tritt an die Stelle der Erkenntnis, die zur bloßen Sache der „Entscheidung", das heißt der unverbindlichen Weltanschauung wird. Sie wird gefeiert als „Geschick des Seins" - so daß, was sich entscheidet, nicht mehr die Menschen sind, sondern das Sein [15]. Das „Sein" wird jedoch zum „Wesen des Menschen" nur, weil Heidegger diesen als das „Da" des „Seins" anstellt, ihn zu nichts als der „Stelle" macht, an der die „Wahrheit des Seins erfahren und dann entsprechend gedacht werden soll" [16]. Solches „Denken, schlicht gesagt", ist für Heidegger „das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. Als das hörend dem Sein gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesensherkunft ist. Das Denken ist - dies sagt: das Sein hat sich je geschicklich seines Wesens angenommen" [17]. Nur dem „Sein" soll nach jenem „genitivus subjectivus et objectivus" „Spontaneität", „Freiheit" [18] eignen, - woraus dann folgt, daß das ontische Subjekt auf das Sein zu hören hat. Was allerdings unter einem solchen, von der Sphäre des Ontischen angeblich völlig unabhängigen „Sein" zu verstehen ist, muß unausgemacht bleiben. Seine Bestimmung würde es in die Dialektik von Subjekt und Objekt hineinziehen, von der es gerade ausgenommen sein soll. An dieser Unbestimmtheit, an der wohl zentralsten Stelle der Heideggerschen Ontologie, liegt es, daß die Extreme Sein und Seiendes auch gegeneinander notwendig unbestimmt bleiben müssen, so daß nicht einmal angebbar ist, worin deren Differenz besteht. Die Rede von der „ontologischen Differenz" reduziert sich auf die Tautologie, das Sein sei nicht das Seiende, weil es das Sein sei. Heidegger macht also den Fehler, den er der abendländischen Metaphysik vorwirft, daß nämlich stets ungesagt geblieben sei, was Sein im Unterschied zum Seienden meine. In „Sein und Zeit",

aber auch in späteren Schriften erklärt er, „die Metaphysik" denke, „insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende" vorstelle, „nicht an das Sein selbst. Die Philosophie" versammele „sich nicht auf ihren Grund. Sie" verlasse „ihn stets, und zwar durch die Metaphysik" [19]. „Die Wahrheit des Seins" bleibe „der Metaphysik während ihrer Geschichte von Anaximander bis zu Nietzsche .. . verborgen" [20]. Sie bewege „sich im Bereich des ὄν ᾗ ὄν". Sie stelle „das Seiende (ὄν) stets nur in dem vor, was sich als Seiendes (ᾗ ὄν) schon von diesem her gezeigt" habe, ohne „dessen" zu gedenken, „was sich in eben diesem ὄν, insofern es unverborgen" sei, verberge[21]. „Die Philosophie" folge „auch dort, wo sie wie bei Descartes und Kant ‚kritisch'" werde, „stets dem Zug des metaphysischen Vorstellens. Sie" denke „vom Seienden aus auf dieses zu" [22]. „Das Sein", das es zu denken gelte, sei „aber gerade nicht ‚das Seiende'" [23].

„Doch das Sein - was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das ‚Sein' — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende" [24]. Solche Orakelsprüche dürfen nidit verwundern. Wenn nach dem reinen An-sich-sein eines Begriffs gefragt wird, und sei es auch nach dem des angeblich inhaltsreichsten, so ist als Bescheid nur die Tautologie zu erwarten. Was hier mit dem Namen des Seins belegt wird, wird zu einem Mysterium, wenn man es aus seiner Beziehung zum Subjekt, durch Setzung einer selbst ganz unbestimmten ontologischen Differenz, losreißt und als ein nur in Tautologien sich offenbarendes Absolutes hypostasiert. Die Antwort „Es ist Es selbst" klingt wie eine halb beabsichtigte Reminiszenz an das biblische „Ich bin, der Ich bin". Gerade in seiner scheinbaren Absolutheit aber erweist „Sein" sich als vermittelt. Selbst noch die Tautologie „Es ist Es selbst", die einzige Bestimmung, die, als unbedenklich befunden, ihm verliehen wird, hat nicht aus sich selbst Bedeutung, sondern kraft ihres Gegensatzes zur Sphäre des Nichtidentischen.

Wie im Satz der Identität, der Tautologie A = A, das Subjekt im Prädikat wiederkehrt, und wie es Aufgabe eines Dritten, des reflektierenden Menschen ist, diese beiden A auseinanderzuhalten, so bedarf es seiner nicht minder, um in der Formel „Es ist Es selbst", durch Unterscheidung und Beziehung der beiden „Es" aufeinander, „Sein" als „Es selbst" zu fixieren. Reflexion ist an dem, was es „ist", also durchaus beteiligt. Nur vermöge der Reflexion meint „Sein" auch nach seiner Entgegensetzung zum Seienden noch etwas. Es ist, entgegen Heidegger: weder ein ontologisch Erstes, auf das Subjekt und Objekt zu reduzieren wären, noch überhaupt etwas Ontologisches, sondern in Wahrheit selber Produkt, nämlich das letzte Überbleibsel der philosophierenden Abstraktion, mag man ihm auch Titel wie „Sein" oder „Transzendenz" verleihen. Von ihm als einer Realität reden, es „Sein" oder „Transzendenz" nennen, macht nur in der geweihten Sprache unkenntlich, daß hier lediglich eine Abstraktion des Bewußtseins von seinem Inhalt, des Subjekts vom Objekt vorgenommen und so der Anschein erzeugt wird, als gewinne hier der Mensch, das „Dasein", eine Beziehung zu einem von ihm unabhängigen „Sein". Ontologie endet bei der Willkür, „Sein", das gerade in seiner Reinheit das genaue Gegenteil von reiner Unmittelbarkeit, nämlich ein durch und durch Vermitteltes, nur in Vermittlungen sinnvoll ist, als das schlechthin Unmittelbare zu unterschieben. Mit der Setzung der ontologischen Differenz aber erreicht sie, worum es ihr einzig geht: die Regression des philosophischen Bewußtseins auf jene archaische Form, die es bei den Eleaten hat, wo es ein Werden, eine Dialektik, mithin eine Bestimmung von Subjekt und Objekt nicht gibt, weil Identität und Nichtidentität radikal getrennt sein sollen.

Wie es der modernen Ontologie nie möglich sein wird, vom Sein, ohne Inanspruchnahme seines Gegensatzes zum Seienden, überhaupt etwas auszusagen, so ist es ihr nicht weniger unmöglich, aus ihm, als „letztem Grund", die Mannigfaltigkeit des Seienden zu deduzieren. Es handelt sich um das gleiche Problem, ob versucht wird, „Sein" durch eine empirische Sprache zu benennen oder - umgekehrt - Empirisches, die Mannigfaltigkeit des Seienden, aus dem „Sein" abzuleiten. Hier wie dort geht es darum, die durch die „ontologische

Differenz" geschiedenen Pole Sein und Seiendes, Apriorität und Aposteriorität, wieder in Beziehung zu setzen. Doch soll dies - und darin besteht die eigentliche Schwierigkeit - nicht durch das Eingeständnis von ihrer wechselseitigen Bedingtheit geschehen: bedingt sein soll vielmehr nur das Ontische, nicht aber das „Sein". „Was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein", „ist das Sein selbst. Ohne das Sein . . . bliebe alles Seiende in der Seinlosigkeit" [25]. Wie die vorsokratische Philosophie, auf die sie rekurrieren, sehen darum auch Heidegger und seine Schüler sich vor die Frage gestellt, wie von jenem absolut Ersten, dem „Sein", zur Mannigfaltigkeit des Seienden zu gelangen sei. Welcher Weg führt vom Sein zum Seienden, wenn das „Sein als solches und transzendentales" „nur mit sich selbst identisch und . . . nicht meines und deines oder des Dinges Sein, sondern als Sein dasselbe über Subjekt und Objekt" ist? Es gilt als „Grundlage der Prinzipien, aber nicht" selber als „eines der Prinzipien des konkreten Seienden". Als „Grundlage, weil jedes bestimmte Sein in Erkenntnis und Seiendem Einschränkung und Bestimmung dieses einen allgemeinen, übersubjektiven Seins des Istsagens" sei. Seine „Bestimmung" schränke „das unbestimmte Sein zu diesem bestimmten Sein ein, als welches bestimmte Sein des Seienden es in der Erkenntnis" sei, „welche das Seiende als Seiendes, das heißt in ihm selbst, das heißt in seinem bestimmten Sein" erkenne [26]. Wie kommt es zu einer „Bestimmung" und „Einschränkung", durch welche „Sein" sich zu „bestimmtem Sein" entfalten soll? Wie ist es möglich, vom „Sein", dem „schlechthinigen, von Anfang an verstandenen Medium alles Begreifens, das jeden Sonderseinsbegriff durchherrscht; das der Anfang des Verstehens ist", hineinzugehen „in die Vielheit der Begriffe? Wie differenziert sich das allgemeinste begriffene Sein und erhält ausgedrückte Bestimmtheit, ausgedrückte Fülle, erfaßten Inhalt?" [27]

„Sein wäre nicht der absolute Anfang, wenn es eine Bestimmtheit hätte; alsdann hinge es von einem Andern ab, und wäre nicht unmittelbar, nicht der Anfang. Ist es aber unbestimmt, und damit wahrer Anfang, so hat es auch nichts, wodurch es sich zu einem Anderen überleitet, es ist zugleich das Ende. Es kann ebensowenig etwas aus demselben hervorbrechen, als etwas in dasselbe einbrechen kann" [28].

So hat Hegel die Prämissen klargestellt. Als das Absolute, als das Ontologie es in Ansatz bringt, ist „Sein" nicht bloß selbst unvermittelt, sondern zugleich auch keiner Vermittlung von Seiendem fähig. Es dürfte, wenn vom reinen Sein ausgegangen wird, eigentlich nur dieses, nur reine Identität noch geben. Einzig diese Konsequenz entspräche der These von der „ontologischen Differenz". Das vom Seienden, dem Bereich des Nichtidentischen, isolierte reine Sein vermöchte - wenn dergleichen überhaupt möglich wäre - aus sich nur reines Sein zu entlassen. Jeder Versuch, in „Sein" die Vermittlung von anderem, als es selbst ist, zu denken, widerstreitet dem Anspruch seiner reinen Unmittelbarkeit. Unvereinbar mit diesem Anspruch wäre auch die Meinung, das „Sein" sei nicht völlig unterschiedslos, es enthalte den Gegensatz von Subjekt und Objekt, Besonderem und Allgemeinem zwar nicht explicite, aber es impliziere ihn. Implizieren könnte es ihn nur, wenn es - was gerade geleugnet wird - aus ihm, etwa durch Abtrennung des objektiven Pols, des Gedachten vom Denken, vermittelt wäre. Wie soll also ein Übergang vom „Sein" zu Seiendem, wie dessen Vermittlung durch jenes anders möglich sein? Müller versucht es mit Hilfe eines „ontologischen Werdens" zu erklären: „Das Seiendsein des Seins ist nicht ontisches Werden, sondern Resultat aus dem dauernden ontologischen Werden heraus, in dem Sein immer schon zu Seiendem geworden ist und als dieses erst existent ist. Das ontologische Werden ist daher nicht das ‚Zwischen', wie es das ontische Werden ist, es ‚ist' vielmehr nur, indem es immer schon angelangt ist, Status ist, Seiendes ist" [29]. Das wiederholt, nur in veränderter Terminologie, Heideggers Theorie vom „Sein" als „Transzendenz", in der sich schlechthin alles, was überhaupt ist, konstituiere. Die Konstitution des Subjekts wird so erklärt: „Das Subjekt existiert nie zuvor als ‚Subjekt', um dann, falls gar Objekte vorhanden sind, auch zu transzendieren, sondern Subjektsein heißt: in und als Transzendenz Seiendes sein" [30]. „Sein" als „Transzendenz" soll einerseits der Grund sein, durch den Seiendes sich konstituiert, andererseits aber immer auch schon das begründete Seiende, sei es nun Subjekt oder Objekt. Seiendes ist im „Geschehen der Transzendenz" „immer schon" da, wie umgekehrt die „Transzendenz" „mit

dem Faktum des Da-seins" [31] „da" sei. Wie es zu Seiendem kommt, der Prozeß seiner Konstituierung, das „ontologische Werden", das wird zur unerlaubten Frage, wenn aus einem „Sein", das nur „Es selbst" ist, nicht zu etwas anderem fortgegangen werden kann, andererseits aber das Seiende unbestreitbares Faktum ist. Das „ontologische Werden", die „Transzendenz", soll einfach „immer schon angelangt" sein und dadurch der Fundamentalontologie die Möglichkeit verschaffen, Sein aus seiner Unmittelbarkeit die Mannigfaltigkeit des Seienden vermitteln zu lassen. Aber es ist ebenso unmöglich, aus ihm als „Transzendenz", als „ontologischem Werden" oder - wie es bei Siewerth heißt — als „unvermittelter Vermittlung" [33], einer subjektlos gedachten Unmittelbarkeit also, die Mannigfaltigkeit des Seienden zu deduzieren, wie es für die alte Metaphysik unmöglich war, aus der rein substantiell gedachten Unmittelbarkeit Gottes, des „ipsum esse", die kontingente Welt abzuleiten. Hier wie dort ist das Sein reine Unmittelbarkeit, aus der nichts Konkretes hervorgehen kann: nicht das wirkliche Seiende, sondern nur, was es als dessen „unvermittelte Vermittlung" je schon war: reines Sein. Einzig weil Hegelj im Unterschied zur alten wie zur modernen Ontologie, die Bedingtheit des reinen Seins durch Denken nicht ignorierte, konnte seine Logik mit der Dialektik des Seins anheben und zu konkreteren Begriffen fortschreiten. Die „reine Unmittelbarkeit des Seins, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch die Abstraktion weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittlung, nämlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee" [33]. Ohne die Erkenntnis, daß reines Sein sich der Abstraktion von seiner Vermitteltheit verdankt, daß ihm also Negativität immanent ist, führt kein Weg aus ihm zu Seiendem zurück. Seine Negativität, die ihm in Hegels Logik eignet, macht sein Wesen aus. Sein ist als „die reine Unmittelbarkeit" ein Moment dieser Negativität und nur in Beziehung auf seine Vermittlung, die Subjektivität, das, was es ist. „Als das Vermittelnde erscheint das Negative, weil es sich selbst und das Unmittelbare in sich schließt, dessen Negation es ist" [34].

Daß in der Hegeischen Dialektik die „bestimmte Negation" zum

Wesen der Sache wurde, wird ganz verständlich erst als die Konsequenz ihrer philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen. Seit der Herrschaft des Nominalismus bemächtigte sich Philosophie des Seienden, indem sie sein substantielles Wesen als flatus vocis im Denken aufgehen ließ. Damit blieb von der inneren metaphysischen Bestimmtheit der Dinge nichts mehr übrig. Von der leeren Hülle des Seienden, seiner Oberfläche noch als dem Seienden zu reden, erwies sich immer mehr als unmöglich. Mit der Verflüchtigung seines Wesens wurde es bei Kant schließlich zum chaotischen Material von Erkenntnis. Was also verblieb, war ein um seinen inneren Gehalt gekürztes Seiendes: ein Seiendes, das keines mehr war; der philosophische Gedanke des Seienden, der sich aber nicht mehr formulieren läßt. Sah einst die Philosophie des Mittelalters die objektive Einheit der Dinge in ihrer essentia communis gegründet, die sie als inneres substantielles Seinsprinzip erkannte, so ergab sich aus der nominalistischen Theorie von der reinen Subjektivität der Wesenheiten die neue Aufgabe, die Einheit der Gegenstände, als Ersatz für ihre verlorengegangene Objektivität, aus der Einheit des Denkens zu erzeugen. Wenn nun die Einheit des Denkens, des höchsten Begriffs der nominalistischen Tradition, sich für Hegel darstellt als die Beziehung des aneinander sich abmühenden kategorialen und materialen Moments des Ganzen, so setzt das voraus, daß es ein von Philosophie unabhängiges Ansich der Dinge nicht mehr gibt, - daß also die Aufhebung alles Nichtgesetzten in der Philosophie vollendet ist. „Die reine Idee, in welcher die Bestimmtheit oder Realität des Begriffs selbst zum Begriffe erhoben ist, ist ... absolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso sehr gesetzt und der Begriff ist; in dieser Freiheit findet daher kein Obergang statt, das einfache Sein, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig, und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff. Das übergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst frei entläßt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend" [35]. Das heißt, ohne Zwang auf den Gegenstand auszuüben: „Um dieser Freiheit willen ist die Form ihrer Bestimmtheit ebenso schlechthin frei, - die absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende Äußerlichkeit

des Raums und der Zeit. - Insofern diese nur nach der abstrakten Unmittelbarkeit des Seins ist und vom Bewußtsein gefaßt wird, ist sie als bloße Objektivität und äußerliches Leben; aber in der Idee bleibt sie an und für sich die Totalität des Begriffs, und die Wissenschaft im Verhältnis des göttlichen Erkennens zur Natur" [36]. Dies ist das letzte Wort der Metaphysik, nachdem das abstrakte Denken aufgehoben ist: „Weil die reine Idee des Erkennens insofern in die Subjektivität eingeschlossen ist, ist sie Trieb, diese aufzuheben, und die reine Wahrheit wird als letztes Resultat auch der Anfang einer anderen Sphäre und Wissenschaft . . . Indem die Idee sich nämlich als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des Seins zusammennimmt, so ist sie als die Totalität in dieser Form, - Natur" [37]. Also kann man sagen, „es gibt Raum", wenn nur „erstlich die logische Wissenschaft ihren eigenen Begriff erfaßt hat. Bei dem Sein, dem Anfange ihres Inhalts erscheint ihr Begriff als ein demselben äußerliches Wissen in subjektiver Reflexion. In der Idee des absoluten Erkennens aber ist er zu ihrem eigenen Inhalte geworden" [38].

Der Hegeische Idealismus, der die Unmittelbarkeit des Seins ebensosehr als Anfang wie als Resultat des natürlichen und geistigen Prozesses entwickelt, auf dessen Höhe die Idee (das heißt der philosophische Gedanke) Begriff und Realität als Einheit „zusammennimmt" (s. o.), hat mehr zur Aufhellung von Sein getan als die Ontologie. Einzig die Reflexion auf das, wozu Natur im geschichtlichen Prozeß geworden, rettet, was verblieb. Nur die Reflexion, die einen „zu Abstraktionen und zu dem Glauben oder vielmehr Aberglauben an Abstraktionen herauf gebildeten Verstand" [39] überwindet, befreit die Menschen von der leeren Begrifflichkeit der Natur und läßt sie klüger sein als die Metaphysik. Hier liegt der Unterschied zwischen Ontologie und Dialektik. Während in jener „Sein" unter Abstraktion von der Bedingung seiner eigenen Möglichkeit scheinbar ein Dasein an sich führt, begreift diese es als vermittelt und nimmt ihm dadurch seine Absolutheit. Die Exposition seiner Vermittlung relativiert es, indem sie seine Bedingung nennt, die weder in reiner Subjektivität noch in reiner Objektivität aufgeht. Jedes System, das demgegenüber

die reine Unmittelbarkeit des Absoluten, der Einheit von Subjekt und Objekt, Besonderem und Allgemeinem, behauptet, läßt die Extreme unvermittelt und dient, als ideologische Stütze, der Herrschaft eines Besonderen - des „Abstrakt-allgemeinen" — über andere. Spekulativ, und das heißt hier zugleich wahrhaft human, dachte gerade der als Staatsphilosoph gescholtene Hegel, wenn er lehrt, daß jedwedes Ding, insofern es sich als Autorität setzt, seine Negation mitsetzt. Das zielt darauf, daß Gesellschaft sowenig wie Philosophie auf bloße Autorität gegründet werden darf, denn Autorität fordert nach ihm die Negation. Die Bedeutung von Positivität und Negativität, Unmittelbarkeit und Vermittlung, liegt nicht in ihrer eigenen Existenz — unabhängig voneinander bedeuten sie nichts -, sondern ergibt sich erst aus ihrer Beziehung. Jede Kategorie weist durch das, was sie bedeutet, über sich hinaus: sie bedeutet nur im Ganzen, in dem eine jede in ihrer Bedeutung sich vermittelt findet. Ihre Reflexion — nicht ein System der Gewalt, von dem die Ontologie lebt - hält sie in ihrer Identität fest, indem sie alles Starre, das nur Identische, auflöst und so den Unterschied herstellt, ohne den es Identität nicht geben kann. Zur Bestimmung der Identität, der Wahrheit, gehört Nichtidentität. Schon darum kann die Ontologie, die in der reinen Identität, dem „Sein", ihr oberstes Prinzip hat, nicht die Wahrheit darstellen. Was ihr zufolge „ein ens zu einem ens macht, ist die ‚Identität', die rechtverstandene Einheit, die als einfache ursprünglich einigt und in diesem Einigen zugleich vereinzelt" [40]. Wie soll das möglich sein, wie aus ihr, dem „Sein", die Mannigfaltigkeit des Seienden sich herauslocken lassen, wenn „das Sein . . . gerade nicht ‚das Seiende'" [41], sondern die Identität reine Identität ist. Als solche ist sie das in sich Unterschiedslose, aus dem sich nichts herausspinnen und nichts herauswirken läßt. So sieht denn Ontologie sich genötigt, die Wirklichkeit, anläßlich ihrer Deduktion aus dem „Sein", in „Sein" zu verzaubern: „Die Wirklichkeit ist daher dieser kreisende Kreis des Seins, die Unmittelbarkeit der ‚wirklichen', als Akt ‚wirklichenden', als Wesen ‚erwirkten', als Grund verwirklichenden', als Ding ‚verwirklichten' Wirklichkeit" [42]. „Reines Sein", das „in seiner unbestimmten Unmittelbarkeit" „nicht mehr noch weniger" ist als „das reine

Nichts" [43], wird in der Ontologie schließlich zum Substitut des Seienden. Die reale Welt, die Ontologie aus dem „Sein" deduzieren möchte, wird auf es reduziert. Insofern sie, als Effekt des Seins, nichts enthält, was von ihm wesentlich verschieden wäre, kann „das ‚ist' in der gemäßen Weise nur vom Sein gesagt werden, so daß alles Seiende nicht und nie eigentlich ‚ist'" [44].

Die Fundamentalontologie behauptet, sie erreiche das Seiende, ohne es doch zu erreichen. Daher bleibt, was sie über das Seiende aussagt, selber bloße Behauptung. Wie in der nominalistischen Philosophie, die seit dem Ausgang des Mittelalters zur herrschenden wurde, ist auch in der Fundamentalontologie das Seiende durch Phänomene verdrängt, zumal bei Heidegger, der es verärgert wegwirft: „Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es ‚an sich' ist" [45]. Heidegger weiß zwar: „Was etwas in seinem Sein ist, erschöpft sich nicht in seiner Gegenständlichkeit" [46]. Aber es bleibt beim Faszinieren. Die Dialektik zwischen Gegenständlichkeit und Sein des Seienden wird nicht durchdacht, sondern alle ontologischen Bestimmungen sind vorweg zu solchen der Gegenständlichkeit geronnen. Die Fundamentalontologie kann darum nur behaupten, sie habe es mit dem ontologischen Wesen der Dinge, der veritas ontologica, zu tun, nicht aber es beweisen. In der Setzung einer solchen veritas ontologica wird von deren eigener Bedingung abgesehen, der Beziehung des Subjekts zum Objekt der Erkenntnis. Die Fundamentalontologie unterschiebt das, was erst aus dem Verhältnis des Gedankens zur Sache hervorgeht, als ihr ansichseiendes Wesen der Sache selber. Das heißt vor allem, sie setzt Glauben voraus, nicht nur an einen Inhalt, sondern auch an eine feststehende Form. Würde die Subjektivität nicht unterschlagen, sondern würde auf ihre Beziehung zum Seienden reflektiert, so bedürfte die Fundamentalontologie keiner Vorstellung einer an sich seienden Welt und gelangte über die starre Zweiheit von Inhalt und Form hinaus. Sie wäre Ontologie in dem eminenten Sinne, daß es in ihr nichts Unvermitteltes, das heißt nichts mehr gäbe, was bloßes Sein und nicht zugleich auch Logos von Seiendem wäre. Die entscheidende Konsequenz daraus aber ist, daß die ontologischen Wesenheiten kein bloßes „An-sich" sind, sondern immer

zugleich auch menschlicher Gedanke. Je mehr aber die Fundamentalontologie Denken als ihre eigene Bedingung vergißt, um so mehr wird Denken zu ihrem eigenen Inhalt. Inhalt - allerdings von ihr selbst nicht begriffener Inhalt - der metaphysischen Begriffe, der ontologischen Wesenheiten, ist darum das, was sie zu einem rein Objektiven werden läßt: das abstrakte Denken. Für den Begriff des „Seins als solchen" [47], dessen Analyse den objektiven Begriff eines jeden Seienden, wie es hie et nunc ist, vermitteln soll, ergibt sich daraus: er ist *bloß* conceptus objectivus, aber nicht rei, denn die Sache wird nicht erreicht. Die erreichte allenfalls die Reflexion auf jenen conceptus objectivus, die seine Scheinobjektivität durchbricht, das heißt seine Inhaltslosigkeit und Leere aufdeckt, und sich so den Weg zur Sache selbst freimacht. Demgegenüber wird durch das „Andenken an das Sein" [48], das Denken in der Form des conceptus objectivus, nur erreicht, daß das Subjekt von der Unzulänglichkeit seiner Vorstellungen nichts merkt. Der transzendentale Seinsbegriff der heutigen Ontologie trifft nicht das Seiende, sondern ontologisiert Vorstellungen. Der conceptus objectivus ist zwar die heutige konventionelle Form des Denkens und der Evidenz, nämlich der Evidenz gedankenlos nachgedachter Denkgewohnheiten, eines erstarrten abstrakten Denkens also, das Kritik nicht mehr kennt, sondern der öffentlichen Meinung und ihren Medien willig folgt. Es ist jedoch nicht Sache der Philosophie, diesen Zustand zu sanktionieren. Das wird aber versucht, wenn man ontologische Erkenntnis als „Andenken an das Sein" bestimmt, weil es das Innere jedes Seienden ausmache, weshalb man eben auch nur es zu „bedenken" brauche, um die Struktur, das An-sich-sein der Dinge zu erkennen. Solche Erkenntnis ist nicht nur eine willkürliche Selbsteinschränkung, sondern auch eine Einschränkung auf die Willkür. Heidegger und seine Schüler kennen „Erfahrung" einzig als „eine Weise . . . des Seins", das heißt der „Anwesenheit des Anwesenden" [49], auf das sie die Mannigfaltigkeit des Seienden zu reduzieren trachten. Sie verkünden als „wesentliches Denken" die „Verschwendung" des Denkens „im Sein für die Wahrheit des Seins" [50]. „Dahin kommt es, wenn das Denken, statt einen höheren Grad seiner Anstrengung zu bewerk-

stelligen, in eine andere Herkunft gewiesen ist. Dann wird das vom Seienden als solchem gestellte und darum vorstellende und dadurch erhellende Denken abgelöst durch ein vom Sein selbst ereignetes und darum dem Sein höriges Denken" [51]. Das bedeutet aber, daß hier die Begründung der Ontologie - ganz ähnlich wie übrigens bei Max Scheler, dessen Philosophie nichts anderes ist als ein fortdauernder Versuch, eine Lehre von der Ohnmacht des Geistes auszuführen — ersetzt wird durch den Versuch, Subjektivität zum Verstummen zu bringen, sie an das zu verweisen, was von den führenden Ontologen jeweils als Sein proklamiert wird. Seit 1933 war es für Heidegger vom „Führer" nicht mehr zu trennen: „Das deutsche Volk ist vom Führer zur Wahl gerufen; der Führer aber erbittet nichts vom Volke, er gibt vielmehr dem Volke die unmittelbarste Möglichkeit der höchsten freien Entscheidung, ob das ganze Volk sein eigenes Dasein will, oder ob es dieses nicht will. . . . Das Einzigartige dieser Wahl ist die einfache Größe der in ihr zu vollziehenden Entscheidung. Die Unerbittlichkeit des Einfachen und Letzten duldet kein Schwanken und kein Zögern. Diese letzte Entscheidung greif t hinaus an die äußerste Grenze des Daseins unseres Volkes. Und was ist diese Grenze? Sie besteht in jener Urforderung alles Seins, daß es sein eigenes Wesen behalte und rette. . .. Die Wahl, die jetzt das deutsche Volk zu vollziehen hat, ist schon allein als Geschehnis ... die stärkste Bekundung der neuen deutschen Wirklichkeit des nationalsozialistischen Staates. Unser Wille zur völkischen Selbstverantwortung will, daß jedes Volk die Größe und Wahrheit seiner Bestimmung finde und bewahre. Dieser Wille ist höchste Bürgschaft des Friedens der Völker, denn er bindet sich selbst an das Grundgesetz der mannhaften Achtung und der unbedingten Ehre. Diesen Willen hat der Führer im ganzen Volke zum vollen Erwachen gebracht und zu einem einzigen Entschluß zusammengeschweißt" [52]. Indem Fundamentalontologie als „wesentliches Denken" ein „höriges Denken" propagiert, geht es ihr nicht, wie sie vorgibt, um Befreiung der Individuen aus der „Verfallenheit an das Man", sondern um die Destruktion jeglicher Subjektivität. Das Postulat der „Eigentlichkeit" vermittelt die „Uneigentlichkeit", es befördert die Hörigkeit ans Unkontrollierbare, über das zu reflektieren

Anmaßung wäre, oder - wie Kant es nannte - die Heteronomie. Die Kategorien des fundamental-antirationalen Denkens sind noch lange keine ontologisdien. Was vorliegt, ist eine Relativierung der ontologischen Doktrin auf ein nicht zu fassendes, als nicht subjektiv bezeichnetes „Sein". Das als nicht subjektiv Behauptete ist aber nicht schon die Objektivität. Die Struktur des Seienden, das jenseits der sich selbst negierenden Subjektivität liegen soll, wird damit keineswegs erkannt.

Man muß die Heideggersche Fundamentalontologie als den Versuch bezeichnen, das Wissen einzuschränken, um für ein archaisches Denken Platz zu scharfen. Sie weiß gar nicht, ob ihre Lehre wahr ist, sie will es nur, weil es doch so schön wäre, eine Ordnung des Seins mit „Bindungen" zu haben! Sie glaubt es zuinnerst nicht. Indem sie versucht, die Wirklichkeit auf ein System archaischer Zeichen zu reduzieren, verhält sie sich der Realität gegenüber nicht ontologisch, sondern nominalistisch. Fundamentalontologie ist getarnter Nominalismus: willkürliche Begriffsbildung und darum noch relativistischer als das nominalistische Extrem: der moderne Positivismus. Wie dieser verkündet auch sie dem Individuum einfach, daß das Abstrakte für konkret zu gelten habe, daß es die Wahrheit sei. Sie dient so objektiv der Negation der Menschlichkeit.

ANMERKUNGEN

Vorwort

[1] G. Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt a. M. 1938, S. 102.
[2] 1. c., S. 121. cf. ferner M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, Frankfurt a. M. 1949, S. 19.
[3] G. Siewerth, I.e., S. 15.
[4] M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, Frankfurt a. M. 1949, S. 46.
[5] Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttgart 1956, S. 207.
[6] M. Heidegger, Ober den Humanismus, Frankfurt a. M. 1949, S. 10.
[7] cf. u. a. G. Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem, S. 15: „Der Ausgang der Erkenntnis stellt sich vom empirisch Gegebenen, individuell Vereinzelten als negativer Rezeß dar in die unkonkrete Reinheit der Vernunftform selbst".

Die mittelalterliche Lehre von den Universalien und die Transzendentalphilosophie Kants und Hegels

[1] Thomas von Aquin, C. G. I, 65.
[2] Abälard berichtet in seiner Historia calamitatum von Wilhelm von Champeaux: „Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret indivi-«duis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas" (c. 2, PL 178, p. 119). cf. ferner Joh. von Salisbury, Metalog. II, c. 17, PL 199, p. 874-876.
[3] J. Reiners weist in seiner Studie über den „Nominalismus in der Frühscholastik" (in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Cl. Baeumker, Münster 1910) nach, daß dieser „nach den bisher bekannten Quellen zu urteilen, wohl nicht vor Mitte des 11. Jahrhunderts entstanden" (S. 21) ist. Er wurde nicht von Roscelin, sondern von dessen Lehrer „Johannes" begründet (cf. S. 32 f.). „Die Bezeichnung der streitenden Hauptrichtungen als reales und nominales kann erst für die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts nachgewiesen werden" (S. 10). Als Quellen finden sich neben anderen zitiert: „Gottfried von St. Victor, Föns philosophiae, PL 196, 1419", „Johannes von Salisbury, Ep. 240 (PL 199, 272 CD), Metal. II 17 (PL 199, 874 CD)" und der

„Traktat De generibus et speciebus (V. Cousin, Ouvrages inedits *d'Ab6*-lard, p. 513)" (S. 10 und 12). Sie alle bekunden die Aufspaltung der Philosophie in eine realistische und in eine nominalistische Version. Wie kam es dazu, die Universalien entweder als Dinge (res) oder als Worte (voces, sermones, nomina) zu fassen? In der „Lösung dieser Frage" ist in der Tat „die Aufklärung über den Ursprung des Nominalismus" (S. 13) zu suchen. Ist sie zu erreichen unter Abstraktion vom Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit, wenn also davon abgesehen wird, daß es in der Frage der Universalien sich um die Frage nach der Struktur der Realität handelt, wie sie für die Philosophie sich darstellt? J. Reiners sucht ihre „Lösung" in einem rein philologischen Vergleich der Definition der Universalien bei Aristoteles, Porphyrius und Boethius mit jener, die sie durch die Nominalisten erfuhren. Er vermag dabei lediglich eine Übereinstimmung im Wortlaut der Definitionen festzustellen, nicht aber, worauf es gerade angekommen wäre, den Umschlag ihrer realistischen in die „moderne" nominalistische Bedeutung zu erklären. So sieht er sich zu mehr oder weniger problematischen Vermutungen genötigt. Sie verraten insgesamt, daß die Frage nach der Bedeutung der Universalien nur im Hinblick auf den realen geschichtlichen Prozeß, in dem ihre Bedeutung sich änderte, sich beantworten läßt. Reiners nimmt die Philosophie zu fachlich, er sieht sie bloß als etwas von ihrem Gegenstand Getrenntes, Unabhängiges, anstatt zugleich auch als Ausdruck und Kritik der Realität. Dadurch entzog er sich selbst die Möglichkeit, die Entstehung des „Neuen", mit dem Vorhergehenden „Nichtidentischen", stringent entfalten zu können. - Andererseits hat seine Arbeit das Verdienst, an Hand der verfügbaren Quellen die spezifische Differenz zwischen Realismus und Nominalismus in der Uni Versalienfrage klar herausgestellt zu haben. Seiner Kritik an K. Prantl u. a. ist in vollem Umfang zuzustimmen.

[4] Auf dieser erkenntnistheoretischen Voraussetzung basiert die Argumentation Anselms von Canterbury gegen die Nominalisten, die „dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias" (De fid. trin. c. 2, PL 158). Er fragt, wie derjenige, der „nicht erkennt", „quomodo plures homines in specie sint unus homo"; dessen „Geist" also auch zu „dunkel" sei „ad discernendum inter equum suum et colorem eius", - wie der „unterscheiden" könne „zwischen dem einen Gott und der Vielheit seiner Beziehungen?" (1. c., c. 2). Das Denken des Subjekts erscheint hier als ein wesentliches Moment der Struktur des realistischen Systems. Es bedarf zur Demonstration seiner Gültigkeit des zwischen Substanz und Akzidens unterscheidenden Intellekts. Ontologie befindet sich also bereits in diesem Stadium in der Defensive. Sie war schon zur Zeit Anselms nicht mehr selbstherrlich. Eine wirkliche Ontologie aber ist eigentlich nur die, in der das Subjekt überhaupt nicht vorkommt - auch in negativer Form nicht.

[5] Nach der einstimmigen Lehre der Nominalisten gibt es a parte rei nichts „praeter individua et haec tarnen significari a vocibus tarn universalibus quam singularibus" (De generibus et speciebus, bei V. Cousin, Ouvrages inedits d'Abelard, p. 524).

[6] Das kommt überaus drastisch in einem Epigramm auf Roscelin zum Ausdruck, in dessen Verfasser J. Reiners einen „Zeitgenossen desselben" vermutet. Es lautet:

„Quas, Ruziline, doces, non vult dialectica voces,
Jamque, dolens de se, non vult in vocibus esse/
Res amat, in rebus cunctis vult esse diebus.
Voce retractetur: res sit, quod voce docetur.
Plorat Aristotiles, rugas ducendo saniles,
Res sibi subtractas, per voces intitulatas,-
Porflriusque gemit, quia res sibi lector ademit;
Qui res abrodit, Ruzeline, Boetius odit.
Non argumentis nulloque sophismate sentis,
Res existentes in vocibus esse manentes."

(Ph. Jaffe, Bibliotheca rerum Germanicarum V. 187, bei J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, S. 11).

[7] Max Horkheimer, Zum Begriff der Vernunft, Frankfurt a. M. 1952, S. 11/12.

[8] Diese durch Boethius (In libr. de interpret. ed. prima, PL 64, p. 318 D) übermittelte aristotelische Definition des universale erhält in der nominalistischen Tradition rein subjektivistische Bedeutung. Die Universalien gelten als bloße „Namen", denn nur als solche - nicht als „res", wie die Realisten meinten - könnten sie von vielen Einzelnen ausgesagt werden: „de pluribus dici", wie es bei Abälard (cf. Dialectica, V. Cousin, Ouvr. ined. d'Abel, p. 496; bei J. Reiners, 1. c., S. 44 Anm. 5) heißt. Ober den Unterschied in der Bestimmung der Universalien als „voces" und „sermones", der den zwischen Roscelin und Abälard bezeichnet, siehe J. Reiners, 1. c., S. 44-53. Das Universale ist bei Abälard nicht einfach bloß die „vox" als „Wortlaut" (47 ff.), sondern „der sermo, das heißt der Gattungs- oder Artname, insofern er durch menschliches Übereinkommen dazu bestimmt ist und von Menschen dazu gebraucht werden kann, viele Individuen (zusammenfassend) zu bezeichnen" (51).

[9] Thomas von Aquin, C. G. I, 65 (ed. Leonina).

[10] S. theol. I, 13, 9, c.

[11] C. G. III, 97.

[12] De principio individuationis, n. 6.

[13] S. theol. I, 39, 3, c.

[14] C. G. I, 65.

[15] 1. c. II, 54. - Nach der Darstellung von Oeing-Hanhoff: Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin, Münster/Westf. 1953, sieht es allerdings so aus, als sei das „esse", die existentia, der „essentia" vorgeordnet, das Wesen also in dem, was es ist, von seiner Existenz abhängig. Es verhält sich jedoch bei Thomas gerade umgekehrt. Das beweisen selbst die von Oeing-Hanhoff zitierten Texte (man vergleiche etwa die Seiten 34, 36, 40, 49). Durch diese entscheidende Akzentverschiebung, vor allem in der ständig wiederkehrenden Rede vom „Seienden als Einheit von Sein und Wesen" (cf. S. 21-110), wird in dieser Studie zuweilen die Phantasmagorie erzeugt, als wäre die

Thomistische Metaphysik eine Art Existentialontologie gewesen. Thomas aber dachte nicht in dem modernen existentialistischen Schema von „Sein und Wesen", „Stellung und Gehalt", sondern im mittelalterlichen von essentia und esse. Beide sind ihm zufolge real distinkt, was bedeutet, daß er in keiner Weise das Wesen als vom „Dasein" abhängig sich vorstellen konnte. Durch die Umkehrung des Verhältnisses von essentia und esse in das von „Sein und Wesen" wird aber nicht nur die Thomistische Metaphysik in ihrem Zentrum umgestülpt, damit sie modern aussieht; sie wird damit auch für die heutige Gesellschaft als Ideologie brauchbar, die den vergesellschafteten Individuen aufzureden versucht, daß das, was sie sind, einzig von ihnen selbst: ihrem „Sein" abhänge.

[16] Thomas von Aquin, C. G. IV, 11.

[17] De veritate, qu. 8. a. 6. c.

[18] Heidegger hat sowohl in der Studie über „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus" (Thomas von Erfurt), Tübingen 1916, wie in allen späteren Arbeiten verschwiegen, daß es der Skotistischen Metaphysik um die Entfaltung der „ontologischen" Konstitution des Seienden geht, also um die Frage, worin das „Sein" des Seienden bestehe. Das Pathos der ganzen Heideggerschen Philosophie stützt sich auf die falsche Voraussetzung, daß dieses Problem tatsächlich vergessen worden sei.

[19] J. D. Skotus, In sent. 2, dist. 3, qu. l, *7,* Vol. XII, p. 49 (ed. Vives).

[20] Durandus, In 1. sent. 2. dist. 3. qu. 2, 14 (ed. Ludg. 1556).

[21] 1. c. l, dist. 3. p. 2. qu. 5, 28.

[22] 1. c. l, dist. 19. qu. 5, *7.*

[23] Ockham, Log. I. c. 21. (St. Bonaventure, N. Y. and Louvain, Belgium 1951).

[24] 1. c., c. 14.

[25] 1. c., c. 12.

[26] In 1. sent. 1. dist. 2. qu. 4, O. M. ed. Lugd. 1495.

[27] Log. H. c. 2. Entsprechend heißt es von der propositio universalis: „Ad veritatem . . . propositionis universalis non requiritur, quod subjectum et praedicatum sint idem realiter, sed requiritur, quod praedicatum supponat pro omnibus illis, pro quibus supponit subjectum, ita quod de illis verificetur" (1. c., II. c. 4). Ockhams rein nominalistische Bestimmung der Wahrheit resultiert aus seinem Nominalismus in der Frage der Universalien. Das ist von G. Martin in seiner Untersuchung über „Wilhelm von Ockham" (Berlin 1949), die ihn vom „Vorwurf des Nominalismus" befreien möchte, nicht ausreichend bedacht worden. Er weiß zwar, daß „sich der Begriff des Nominalismus wesentlich auf das Universalienproblem stützt". Doch „das Universalienproblem", so fährt der Autor mit einer merkwürdigen Inkonsequenz zum Thema seiner Studie fort, „ist in der vorliegenden Arbeit nicht mit in den Bereich der Untersuchung gezogen worden. Es wäre gewiß wichtig, auch das Universalienproblem bei Ockham zu untersuchen, die gewählte Einschränkung hat es aber auf der anderen Seite möglich gemacht, konkret nachzuweisen, daß der ontologische Standpunkt Ockhams im Seinsproblem der acht letzten Kategorien, insbesondere der Quantität und der Relation, nicht als Nominalismus be-

zeichnet werden darf" (VIII). Ohne „die gewählte Einschränkung" wäre dies allerdings wohl kaum möglich gewesen. Der „ontologische Standpunkt Ockhams im Seinsproblem der acht letzten Kategorien" ist nicht dadurch auszumachen, daß man - unbekümmert um die entscheidenden ontologischen Voraussetzungen - seine Definition von „Einheit", „Zahl", „Ausdehnung" und „Relation" einfach bloß mit denen des Aristoteles, Thomas oder Skotus vergleicht, sondern nur durch eine genaue Analyse der Substanz als des Trägers jener Kategorien.

[28] Wenn Kant konsequent wäre, müßte das „Ich denke" eigentlich - wie jenes „dem" - die Bedeutung des A = A haben. Er sagt nämlich: ich konstituiere die Dinge dadurch, daß ich die Kategorien auf Sinnliches anwende. Wahrheit ist ihm die Angemessenheit der Erkenntnis an ihren Gegenstand, das heißt, meine Erkenntnisse sind wahr, wenn sie mit diesem bereits von mir Konstituierten übereinstimmen. Insofern führt also die Erkenntnis des Subjekts wiederum auf das Subjekt zurück und ist in gewissem Sinn tautologisch, denn das sogenannte Material der Erkenntnis, für sich genommen, erweist sich bei näherem Zusehen als leere Abstraktion des Subjekts, dem es gegeben sein soll.

[29] Der paradoxe Tatbestand, daß in der sich entfaltenden nominalistischen Philosophie alles Besondere nichtig wird, ist nirgendwo so radikal und zugleich genau formuliert wie in Spinozas Auseinandersetzung über die Vollkommenheit. Dort heißt es, daß ein verstümmelter oder verkrüppelter Körper mitnichten unvollkommen sei, denn in seiner Art, als verkrüppelter Körper, sei er ja durchaus vollkommen. Der Fehler sei nur, daß man den falschen Begriff anwende (cf. Spinozas Briefe an Wilh. van Blyenbergh). Dahin führt es, wenn der Begriff auf die Verdoppelung des bloßen hic et nunc heruntergebracht wird; der Begriff der Wahrheit verfällt der schlechten Abstraktheit, nicht zu reden davon, daß die meisten Verkrüppelungen nicht von bloßer Natur sind. Die fortschreitende Radikalisierung des Nominalismus mündet in Zerfall, Besonderes und Allgemeines brechen auseinander in die entsubstantialisierten Besonderen und das leere Allgemeine, in Monaden ohne Inneres und die Gesellschaft ohne Autonomie. Von solchem Schicksal scheint die europäische Gesellschaft bedroht, die den im Nominalismus erscheinenden Zustand nicht überwinden kann.

[30] Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 2. Betrachtung, I.

[31] Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 131.

[32] Kant, Prolegomena, § 52 c.

[33] Kant, Kr. d. r. V., B 137.

[34] I.e., A 117.

[35] 1. c., B 133.

[36] I.e., B 133, Anm.

[37] Nach Thomas und Skotus ließ das Einzelne sich subsumieren, weil es Subjekt der Species war. Eine solche Begründung der Subsumtion war seit dem Nominalismus nicht mehr möglich. Daß aber die Subsumtion des Besonderen unters Allgemeine ein Identisches voraussetzte, da sonst die

Abstraktion von den Unterschieden nichts übrigließe, war innerhalb der nominalistischen Tradition durch die deutsche Transzendentalphilosophie erkannt worden.

[38] cf. etwa Kr. d. r. V., A 137 ff.

[39] 1. c., B 135 f.

[40] 1. c., B 139.

[41] Hegel, Glauben und Wissen, W W. Ausg. Glockner, 1927, Bd. l S. 305.

[42] 1. c., S. 305.

[43] Th. W. Adorno, Aspekte der Hegeischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1957, S. 15.

[44] Hegel, WW, Bd. 5, Wissenschaft der Logik, H, S. 12 f.

[45] cf. N. Hartmann, Aristoteles und Hegel, 2. Aufl., Erfurt 1933, S. 3.

[46] Hegel, Logik, II, S. 350.

[47] 1. c., I, S. 28.

Die Metaphysik der Neuscholastik

[1] Man vergleiche hierzu etwa die Arbeit von P. M. Liberatore über „Die Erkenntnistheorie des heiligen Thomas von Aquin" (aus dem Italienischen übersetzt von Eugen Franz, Mainz 1861), die mit einer Attacke gegen Kant beginnt (S. 4 ff.). Ferner und vor allem die neuscholastischen Lehrbücher der Metaphysik, Logik, Erkenntnistheorie, Ethik und Theodizee der letzten hundert Jahre, in denen auf die „Adversarii" aus der nominalistischen und idealistischen Tradition nur in Form der abstrakten Negation eingegangen wird. Diese Art, mit seinen Gegnern fertigzuwerden, könnte sich freilich am wenigsten auf Thomas berufen, von dem Sertillanges treffend bemerkt: Wie „sollte Thomas, wenn er sieben Jahrhunderte gelebt hätte - mit seiner Fruchtbarkeit des Geistes -, heute nur immer wieder sich selbst wiederholen? Er, der so viel von Aristoteles, von Plato, von Averroes, von Avicenna, von Albert dem Großen, von allen ändern übernommen hat - das Denken ist immer eine Zusammenarbeit vieler -, er sollte an Descartes, an Leibniz, an Kant, an Spinoza und an zwanzig ändern vorübergehen, ohne von ihnen etwas zu übernehmen?" (A. D. Sertillanges, Der heilige Thomas von Aquin, Hellerau, o. J., S. 833). Das Thomistische System „von innen heraus" zu „ernähren", „ihm all das als Nahrungsstoff zuzuführen, was die Jahrhunderte seit Thomas erarbeitet haben" (l. c. S. 837), hat die Neuscholastik stets als Häresie verschmäht.

[2] Auch der modernen Fundamentalontologie gelten Nominalismus und transzendentaler Idealismus als Sündenfall, wenigstens als bloßer Verlust. Bei G. Krüger etwa heißt es: „Woran liegt es denn, daß wir uns von der Tradition der abendländischen Philosophie so weit entfernt haben? Warum können wir nicht mehr so denken wie diejenigen, die vor uns das Philosophieren begonnen haben? Ich möchte behaupten: ursprünglich lag es nur daran, daß die Denker der Neuzeit mit der Tradition selbst und in Freiheit gebrochen haben. Ursprünglich war unser Andersdenken kein Schicksal, sondern eine geistige Entscheidung - nämlich der bekannte Protest der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts, gegen die damals lebendige

mittelalterliche Gestalt der Tradition. Anfang and Prinzip unseres Traditionsverlustes war der kartesianische Zweifel, der sich ja in der Hauptsache nicht gegen die Sinne richtete, sondern gegen die Tradition" (G. Krüger, Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung, in: Stud. Gen. 1951, S. 325).

[3] Sertillanges, Thomas von Aquin, S. 835.

[4] Suarez, Disp. Met. 31. sect. 11.

[5] 1. c., 5. sect. 2, 16.

[6] Suarez machte das Seiende zu einem halb nominalistischen, halb realistischen Unding. Realistisch ist in seiner Konzeption der res, daß er ihr „principia" immanent setzt, nominalistisch dagegen, wie er sie der res immanent sein läßt: sie sollen, wie schon bemerkt, nichts von sich aus Verschiedenes sein, distinkt „non physice et secundum rem, sed metaphysice et secundum rationem" (Disp. Met. 31. sect. 11). Im Suarezianismus gilt darum nur die von der Individualität ununterschiedene „essentia physica" als real, die nichts weiter als das in sich völlig indifferente Ding selber ist, während die „essentia metaphysica" erst aus der Vergleichung mehrerer Individuen als ihr gemeinsames Merkmal resultieren soll.

[7] L. Fuetscher, Akt und Potenz, Innsbruck 1933, S. 35.

[8] 1. c., S. 286.

[9] I.e., S. 115 f.

[10] L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, Innsbruck 1930, S. 218.

[11] 1. c., S. 224.

[12] cf. hierzu: Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, insbesondere die Seiten 187-195.

[13] L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, S. 218.

[14] 1. c., S. 218.

[15] 1. c., S. 218.

[16] 1. c., S. 218 f.

[17] 1. c., S. 219.

[18] Bei Thomas heißt es: „Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare" (S. theol. l, q. 86. a. l, c). Die Erkenntnis des Einzelnen nämlich setzt voraus, daß der Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen schon bekannt sei. Einzig unter dieser Voraussetzung „format (intellectus noster) hanc propositionem, ‚Socrates est homo'" (I.e.).

[19] Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, S. 10.

[20] Fuetscher, 1. c., S. 128.

[21] Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 66 f.

[22] Kant, 1. c., B 67.

[23] Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, S. 127, 155, 219 u. a.

[24] I.e., S. 127 f.

[25] 1. c., S. 125.

[26] Das weder durch ontologische Prinzipien noch subjektivistisch begründete Seiende bestimmt sich für den Suarezianer E. Coreth, Das dialek-

tische Sein in Hegels Logik, Wien 1952, als „irreduktible Letztheit", deren philosophische Erkenntnis sich auf ihre Vergleichung mit anderen solchen „Letztheiten" reduziert. Das Problem, wie jene Vergleichung möglich sei, wird nicht gestellt. Hegel, der es durch die Dialektik von Subjekt und Objekt zu lösen versuchte, wird abgetan als „Essenzphilosoph" und „Monist", der „das Dasein nicht als irreduktible Letztheit anerkennt, sondern dem Sosein unterordnet und aus der Soseinsordnung von innen her restlos begreifbar machen will: als das Heraustreten des Absoluten in die Äußerlichkeit" (S. 173).

[27] Ähnlich ist es bei Franz Brentano. Einerseits ist ihm zufolge zu „Universalien .. . nie ohne das Denken von Relativem" zu „gelangen. Schon in den einfachsten Fällen bedarf es des Vergleichens, und man erkennt dabei Übereinstimmung und Verschiedenheit. Auch ist ja kein Denken ohne denkende Beziehung zu etwas, was wir denken, möglich" (Fr. Brentano, Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein, Leipzig 1928, S. 97). Andererseits aber soll das Etwas, das „wir denken", unabhängig von der Beziehung, in der es gedacht wird, das sein, was es ist. „Dazu, daß etwas rot sei, ist nicht erfordert, daß auch noch etwas anderes rot sei. Und wenn noch ein anderes rot ist und rot zu sein aufhört, so hört darum, weil die Relation der Übereinstimmung mit ihm entfällt, nicht auch das andere auf, rot zu sein" (l- c., S. 97). Brentano vergißt, daß der „Begriff des Roten" von ihm nicht unmittelbar gewonnen wurde, daß demzufolge auch sein Inhalt nicht als etwas rein Unmittelbares behauptet werden darf. Wird es dennoch getan, so fragt sich, wodurch jenes Unmittelbare das ist, was es ist. Als rein unmittelbare Entitäten wären „die Farben" und die „absoluten Töne" (1. c., S. 104) zugleich etwas in sich völlig Unterschieds- und Beziehungsloses, das erst durch ein willkürlich setzendes Subjekt zu Farben und Tönen würde.

[28] Fuetscher, Akt und Potenz, S. 30.

[29] Das gilt auch für Husserls Parallelismus von Denken und „Gedachtem", das - wie Th. W. Adorno in eingehenden Analysen nachgewiesen hat - zum „Wesen wird durch Isolierung der einzelnen ‚Akte', ‚Erlebnisse', gegenüber einer Erfahrung, die als ganze schon kaum mehr ins Blickfeld seiner Philosophie rückt" (Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 101).

[30] Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, S. 30.

[31] J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, S. 94.

[32] Hegel, Logik, I, S. 87 f.

[33] J. de Vries, Denken und Sein, S. 98.

[34] Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, S. 120.

[35] J. de Vries, Denken und Sein, S. 230.

[36] cf. hierzu: Hegel, Logik, I, S. 101 f.

[37] Fuetscher, Akt und Potenz, S. 203.

[38] Fuetscher, 1. c., S. 232.

[39] Remer, Cosmologia, 4. Aufl., 65; zitiert auch bei Fuetscher, 1. c., S. 209.

[40] Zur suarezianischen Kritik der thomistischen Lehre vom principium

individuationis cf. die detaillierten Ausführungen von Fuetscher, Akt und Potenz, S. 207-224.

[41] cf. das folgende Zitat.

[42] J. Gredt, Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, I. (Barcelona 1951), S. 301.

[43] cf. J. Gredt, I.e., II. (Freiburg 1929), S. 101-118. Charakteristisch sind Formulierungen wie: „In omni ente creato essentia actualis et existentia eius distinguuntur distinctione reali positiva" (101). „Hoc ens, cum actualiter exsistit, est essentia, quae habet exsistentiam" (107). „*Jioc ens* seu *haec essentia* accepit exsistentiam" (107). „Ens . .. significat essentiam, quae ordinatur ad esse" (112).

[44] Gredt, 1. c., S. 105.

[45] Auch beim späten Heidegger vollzieht sich der Übergang von der Sphäre des Ontologischen, des „Seins", zu der des Seienden oder Ontischen, indem diese als unmittelbare Manifestation von jener behauptet wird. Wie in jeder Ontologie seither erzwingt auch bei ihm die unvermittelte Entgegensetzung der beiden Sphären, die sogenannte „ontologische Differenz", ihre abstrakte Negation, cf. hierzu die Ausführungen im letzten Kapitel dieser Studie.

[46] Um ihm und zugleich einem extremen Universalienrealismus zu entgehen, wäre der „Widerspruch" in der Formel von der „materia signata quantitate" als dem „principium individuationis" nicht im Sinne des Satzes vom Widerspruch, sondern durch seine volle Entfaltung, also im Sinne einer Dialektik von Substanz und Akzidens, aufzuheben gewesen.

[47] M. Liberatore, Die Erkenntnistheorie des heiligen Thomas von Aquin, S. 56.

[48] Gredt, Elementa II, S. 104.

Metaphysik als System der Ontologie

[1] Hegel, Wissenschaft der Logik, I, S. 60.

[2] C. Nink, Zur Grundlegung der Metaphysik, Freiburg 1957, S. 27.

[3] C. Nink, Ontologie, Versuch einer Grundlegung, Freiburg 1952, S. 81.

[4] .c.,S. 13.

[5] C. Nink, Sein und Erkennen, Leipzig 1938, S. 107.

[6] C. Nink, Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes, Regensburg 1948, S. 105 f.

[7] Hegel, WW, Bd. 8, System der Philosophie, I, S. 57.

[8] Nink, Zur Grundlegung der Metaphysik, S. 116.

[9] 1. c., S. 45.

[10] Hegel, System der Philosophie, I, S. 180.

[11] Nink, Zur Grundlegung der Metaphysik, S. 45.

[12] 1. c., S. 47.

[13] Um einer Hypostasierung der principia entis zu entgehen, will M. Müller, gegenüber der herkömmlichen Auffassung, sie als „dauerndes principiare" begreifen. „Sie sind" ihm zufolge nur, „indem sie fortwährend

wirken, das heißt: indem sie jeweils schon außer sich gegangen sind" (Sein und Geist, Tübingen 1940, S. 162). Es mache ihr Wesen aus, „processus zu sein, in der eductio und als die eductio principiati ex principiis zu ‚sein'" (1. c., S. 163). Durch diese Bestimmung des Seins der Gründe, die sie im „dauernden Effizieren des Effektes" (1. c., S. 164) aufgehen läßt, wird eine Hypostasierung nicht eigentlich umgangen, sondern an Stelle des Moments ihrer Unmittelbarkeit findet sich nun das ihrer Beziehung zum Seienden - die Kategorie der Vermittlung - verselbständigt. Wenn man entschieden fragen wollte, was die Gründe außer ihrem Gründen des Begründeten, was sie also in sich selber seien, so könnte Müller nur antworten, daß sie in sich nichts sind: daß allein das Seiende ist. Die Gründe wären „je schon" zu ihrem „Begründeten geworden". Damit ist aber das Nichtvorhandensein von Gründen bestätigt. Es „ist" nur das Seiende, das sie begründen sollen. Sind jedoch die Gründe ihm gegenüber in sich selber nichts, so ist die Begründang hinfällig und das Seiende bleibt unbegründet. Da mithin das Begründen ein grundloses Geschehen ist, muß sich das Begründete, als ein Grundloses, zum leeren Wort verflüchtigen. Nur wenn die Gründe nicht in reiner Unmittelbarkeit (Nink) oder reiner Vermittlung (Müller) aufgehen, sondern in sich vermittelt oder konkret sind, ist die Dialektik von Grund und Begründetem nicht dem Einwand ausgesetzt, sich in bloßen Worten zu ergehen.

[14] Nink, Zur Grundlegung der Metaphysik, S. 62.

[15] Nink macht zwar gegen die „Transzendentalphilosophie" geltend, daß „die Erkenntnis ... gar nicht in ihrem wahren Sinn erfaßt werden" könne, „wenn nur ihre urbildliche Subjektsgegründetheit, die Selbstbekundung und -auslegung des Subjekts berücksichtigt wird, nicht aber auch ihre finale Objektsgebundenheit" (l. c., S. 153). Doch zieht er daraus nicht die Konsequenz, daß Subjekt und Objekt sich gegenseitig bestimmen, sondern glaubt, daß der „abstraktiv-intellektiv" erkennenden Subjektivität eine konstitutive Bedeutung für die Struktur des Gegenstandes zukomme.

[16] 1. c., S. 85.

[17] 1. c., S. 62 f. - Im Sinne dieser Scheidung ist auch die Rede vom „statisch-dynamischen" Charakter der Seinsgründe und des Seienden zu verstehen. Sie sind natura prius statisch und haben natura posterius Aktivität zur logischen Folge (cf. Ontologie, *S.* 159-201). Wie dies möglich sei: wie die constitutiva entis und ihr Subjekt, das ens, in ihrer natura prius statischen Verfassung ihren natura posterius dynamischen Charakter zu begründen vermögen, wird nicht gesagt.

[18] Zur Grundlegung der Metaphysik, S. 50.

[19] 1. c., S. 63.

[20] 1. c., S. 20, Anm.

[21] Durch die Abspaltung des „Seins" der Gründe von ihrer Beziehung zueinander und zum Seienden, in der sie sich doch einzig als das erweisen, was sie sind, wird ihr „Sein" zum Geheimnis. Denn das ist es nicht bloß für G. Marcel (Geheimnis des Seins, Wien 1952) und die moderne Fundamentalontologie (cf. die Explikationen des folgenden Kapitels), sondern auch für Nink und die Neuscholastik. Der Unterschied ist nur, daß Marcel

und die Fundamentalontologie darauf verzichten, ihm irgendwelche Scheinrationalität zu verleihen, und das Geheimnis als zugkräftige Parole benutzen. Sie wissen, ein sowieso ideologiesüchtiges Leserpublikum kann man billiger haben.

[22] Zur Grundlegung der Metaphysik, S. 19.

[23] cf. hierzu auch C. Nink, Zum Problem der Seinsdialektik, in: Scholastik, Freiburg 1958, Heft IV; ferner C. Nink, Erkenntnisdialektik, in: Scholastik, Freiburg 1959, Heft I.

[24] Zur Grundlegung der Metaphysik, S. 21.

Sein und Seiendes in der Fundamentalontologie

[1] Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M. 1951, S. 201.

[2] Müller, Sein und Geist, S. 57.

[3] Heidegger, Was ist Metaphysik?, S. 43.

[4] Müller, Sein und Geist, S. 186.

[5] I.e., S. 139.

[6] Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1949, 6. Aufl., S. 38.

[7] Müller, Sein und Geist, S. 146.

[8] 1. c., S. 142.

[9] über die Hypostasierung der Kopula bei Heidegger cf. vor allem: Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 67 f.; zur Kritik cf. die vorzügliche Analyse von H. Schweppenhäuser, Studien über die Heideggersche Sprachtheorie, in: Archiv für Philosophie, Bd. 8, S. 124 ff.

[10] Heidegger, Was ist Metaphysik?, S. 9.

[11] Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 208.

[12] Heidegger, über den Humanismus, S. 16.

[13] Heidegger, 1. c., S. 5, cf. ferner S. 7.

[14] „Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen, als auch
das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit (‚Da') des Seins als solchen zugleich und in einem Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name ‚Dasein' gewählt" (Was ist Metaphysik?, S. 13).

[15] cf. hierzu etwa „Sein und Zeit", S. 295-301, wo der „Entschluß" - ein „Existenzial des Daseins" - als „das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit" (S. 298) deklariert wird. Der Unterschied zur neuscholastischen Entscheidung für das Sein, die in ihrer Offenheit banal wirkt, ist einzig der; daß das, wofür man sich entscheidet, das Sein, bereits als anerkanntes und erwiesenes Konstituens von allem, also auch dieser Entscheidung, unterstellt wird. Heidegger weiß, daß ohne diese Unterstellung Ontologie nicht möglich wäre: daß jeder ernsthafte Versuch, „Sein" in seiner Unbedingtheit zu erweisen, zum Nachweis seiner Bedingtheit würde.

[16] Heidegger, Was ist Metaphysik?, S. 13.

[17] Heidegger, über den Humanismus, S. 7.

[18] cf. dazu auch die Schrift: Vom Wesen des Grundes.
[19] Was ist Metaphysik?, S. 8.
[20] 1.c., S. 10.
[21] I.c., S. 18 f.
[22] über den Humanismus, S. 20.
[23] 1.c., S. 22
[24] I.c., S. 19f.
[25] Heidegger, Was ist Metaphysik?, S. 41.
[26] Müller, Sein und Geist, S. 144 f.
[27] 1. c., S. 58.
[28] Hegel, Wissenschaft der Logik, I, S. 104.
[29] Müller, Sein und Geist, S. 173, Anm. 1.
[30] Heidegger, Vom Wesen des Grundes, S. 18.
[31] 1. c., S. 19.
[32] Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem, S. 160.
[33] Hegel, Wissenschaft der Logik, II, S. 352.
[34] 1.c., II, S. 343.
[35] 1.c., II, S. 353.
[36] 1.c., II, S. 353.
[37] 1.c., II, S. 352 f.
[38] 1.c., II, S. 352.
[39] l.c.,1, S. 91.
[40] Heidegger, Vom Wesen des Grundes, S. 15 f.
[41] Heidegger, über den Humanismus, S. 22.
[42] Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem, S. 143.
[43] Hegel, Logik, I, S. 87 f.
[44] Heidegger, Über den Humanismus, S. 22.
[45] Heidegger, Sein und Zeit, S. 71.
[48] Heidegger, über den Humanismus, S. 34.
[47] cf. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 201.
[48] Heidegger, über den Humanismus, S. 42.
[49] cf. Heidegger, Holzwege, Frankfurt a. M. 1950, S. 170.
[50] Heidegger, Was ist Metaphysik?, S. 44.
[51] l.e., S. 12.
[52] Heidegger, Rede vom 11. Nov. 1933; in: G. Schneeberger, Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie, Bern 1960, S. 13 f.